

إِعْلَالُ السَّنَنِ

تأليف

المحدث الناقد العلامة مولانا ظفر محمد العثماني البهائوي رحمه الله

على ضوء ما أفاده

حكيم الأمل الفقيه الداعية الكبير مولانا الشيخ أشرف علي البهائوي

أول طبعة على الكمبيوتر مزينة بترقيم الأحاديث، وعنوان البحث في
أعلى كل صفحة، مع تصحيح الأخطاء المطبعية الواقعة في الطبعة السابقة

الجزء الخامس عشر

إدارة القراء والعامة بسلامية

أشرف منزل د/ ٤٣٧، كاردن ايسٲ، كراشي، باكستان

جميع الحقوق محفوظة لإدارة القرآن
يمنع طبع هذا الكتاب أو جزء منه بكل طرق الطبع
والتصوير والنقل والتسجيل المرئي وغيرها.
ALL RIGHTS RESERVED FOR IDARATUL QURAN
No part of this book may be reproduced or
utilized in any form or by any means

- الطبعة الأولى : ١٤٠١ هـ
الطبعة الثانية : ١٤٠٥ هـ
الطبعة الثالثة بالصف على الكمبيوتر : ١٤١٥ هـ
الصف والطبع : بإدارة القرآن كراتشي
نال شرف تصميمه على الكمبيوتر ووضع العناوين
على رأس الصفحات والإشراف على تصحيح نصوصه : نعيم أشرف نور أحمد
أشرف على طباعته : فهيم اشرف نور أحمد

من منشورات

إدارة القرآن والعلوم الإسلامية

٤٣٧/D غارڈن ایسٹ کراتھی ٥ پاکستان

الهاتف : ٧٢١٦٤٨٨ = ٧٢٢٣٦٨٨

ويطلب أيضاً من :

- المكتبة الإمدادية باب العمرة مكة المكرمة
مكتبة الإيمان السمانية المدينة المنورة
مكتبة الرش الرياض - السعودية
إداره اسلاميات ١٩٠ انار كلی لاهور

بسم الله الرحمن الرحيم

كتاب القضاء

باب كيفية القضاء وجواز الحكم بالرأى فيما لا نص فيه

٤٨٧٥- عن عبد الرحمن بن يزيد، قال: أكثروا على عبد الله ذات يوم، فقال عبد الله: إنه قد أتى علينا زمان ولسنا هنالك، ثم إن الله عز وجل قدر علينا أن بلغنا ما ترون، فمن عرض له منكم قضاء بعد اليوم فليقض بما في كتاب الله، فإن جاءه أمر ليس في

باب كيفية القضاء وجواز الحكم بالرأى فيما لا نص فيه

أقول: قد علم من الأثر المذكور كيفية القضاء بأنه يقضى أولاً بما في كتاب الله ثم بما في سنة رسول الله ﷺ ثم بما قضى به الصالحون ثم بما يؤدي إليه اجتهاده، وهو مذهب أبي حنيفة رحمه الله .

مشروعية القضاء بالكتاب والسنة والإجماع :

قال العبد الضعيف : الأصل في القضاء ومشروعيته الكتاب والسنة والإجماع ، أما الكتاب : فقول الله تعالى : ﴿ يا داود إنا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله ﴾ ، وقوله : ﴿ وأن احكم بينهم بما أنزل الله ﴾ ، وقوله : ﴿ وإذا دعوا إلى الله ورسوله ليحكم بينهم ﴾ ، وقوله : ﴿ فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليماً ﴾ .

وأما السنة : فما روى عمرو بن العاص عن النبي ﷺ أنه قال : « إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران ، وإذا اجتهد فأخطأ فله أجر » متفق عليه في آي وأخبار سوى ذلك كثيرة ، وأجمع المسلمون على مشروعية نصب القضاء والحكم بين الناس . قاله الموفق في " المغنى " (١١ : ٣٧٣) .

الرد على ابن حزم في احتجاجه بالآيات على تحريم الحكم بالقياس :

واحتج ابن حزم بما تلونا من الآيات على بطلان الحكم بغير قياس ورأى ، أو استحسان ، وقال : لا يحل الحكم إلا بما أنزل الله على لسان رسوله ﷺ وهو الحق . وكل ما عداه ذلك ، فهو جور وظلم لا يحل الحكم به اهـ (٩ : ٣٠٠) .

كتاب الله فليقض بما قضى به نبيه ﷺ، فإن جاءه أمر ليس في كتاب الله ولا قضى به نبيه ﷺ فليقض بما قضى به الصالحون، فإن جاءه أمر ليس في كتاب الله ولا قضى به

قلت: اللهم نعم ولكن الحكم بالقياس المستنبط من الكتاب والسنة فيما لم يوجد حكمه في كتاب الله وسنة رسوله صريحاً ليس إلا حكماً بما أنزل الله على لسان رسوله ﷺ، ومن أنكر القياس محتجاً بقوله تعالى: ﴿اليوم أكملت لكم دينكم﴾. وقوله: ﴿ما فرطنا في الكتاب من شيء﴾، فقد خلع ربقة الفقه من عنقه، فإن ذلك لا يقتضى وجود حكم كل نازلة في كتاب الله صريحاً، وإلا لم نحتاج إلى سنة الرسول ﷺ ولا إلى أقوال الصحابة، وبطلان ذلك مما لا يخفى على جاهل فضلاً عن عالم عاقل؛ وإذا أثبت الاحتياج إلى السنة ثبت أن قوله تعالى: ﴿ما فرطنا في الكتاب من شيء﴾ وقوله: ﴿اليوم أكملت لكم دينكم﴾ محمول على تكميل الأصول المحتوية على الفروع الحادثة إلى يوم القيامة، ومن تلك الأصول مشروعية الاجتهاد والاستنباط من الكتاب والسنة، ومنها لزوم العمل بما أجمعت عليه الأمة، فإن تفريع الفروع من الأصول لا يتيسر إلا باجتهاد الرأى في الكتاب والسنة وأقوال الصحابة رضى الله عنهم: ودليل ذلك أثر ابن مسعود المذكور حيث قال: فإن جاءه أمر ليس في "كتاب الله"، ولا قضى به نبيه ﷺ ولا قضى به الصالحون فليجتهد رأيه.

الرد على ابن حزم فى قوله: إن رسول الله ﷺ وأصحابه لم يحكموا بالرأى قط:

وأما قول ابن حزم: ولا سبيل لهم البتة إلى وجود حكم طول مدة رسول الله ﷺ بقياس أصلاً ولا برأى البتة ولا إلى أن يوجد عن أحد من الصحابة الأمر بالقياس فى الدين من طريق صحيحة أبداً هـ. فما أدله على جهل قائله أو قلة مراجعته السنة أو تغريه العوام بتمويهاته الباطلة ! فأنشدكم الله! هل كان حكم رسول الله ﷺ باستحياء أسارى بدر بأخذ الفدية منهم إلا بالرأى؟ وهل لأحد قد شم رائحة من العلم والحياء أن يدعى أن حكمه ذلك كان بالنص؟ وهل كان سوقه الهدى فى حجته إلا بالرأى؟ بدليل قوله ﷺ: «لو استقبلت من أمرى ما استدبرت لما سقت الهدى».

إثبات القياس والحكم بالرأى من الصحابة:

وهل كان قتال أبى بكر أهل الردة الذين منعوا الزكاة ولم يجحدوا رسالة سيدنا محمد ﷺ وقالوا: لا إله إلا الله إلا بالرأى؟ وهل كان جمعهم القرآن فى المصحف إلا بالرأى؟

ولا قضى به الصالحون فليجتهد رأيه ولا يقول: إني أخاف، فإن الحلال بين والحرام بين،

ولو كان كل ذلك بنص من رسول الله ﷺ صريح لم يقل له عمر: يا أبا بكر! كيف تقاتل الناس، وقد قال رسول الله ﷺ: أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله فمن قال: لا إله إلا الله عصم، منى ماله ونفسه إلا بحقه وحسابه على الله، فقال أبو بكر: والله لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة فإن الزكاة حق المال (كما أن الصلاة حق النفس)، والله لو منعوني عناقاً كانوا يؤدونها إلى رسول الله ﷺ لقاتلتهم على منعها. قال عمر: فوالله ما هو إلا أن رأيت أن قد شرح الله صدر أبي بكر للقتال، فعرفت أنه الحق. رواه البخارى وغيره (فتح البارى ١٢: ٢٤٦).

وكذلك لم يقل أبو بكر لعمر حين أشار عليه بجمع القرآن فى مصحف واحد: كيف تفعل شيئاً لم يفعله رسول الله ﷺ، فقال عمر: هذا والله خير، فلم يزل عمر يراجع حتى شرح الله صدره لذلك، ورأى فى ذلك الذى رأى عمر، رواه الشيخان وغيرهما، وفى كل ذلك دليل على مشروعية الاجتهاد فى النوازل وردّها إلى الأصول، ولم يكن قتال أبى بكر أهل الردة وجمعه القرآن فى مصحف إلا بطريق الاجتهاد السائغ الناشئ عن النصح منه لله ولرسوله ولكتابه ولأئمة المسلمين وعامتهم، ولعل من أنكر القياس والاجتهاد وأبطل الحكم بهما يوجه الاعتراض على أبى بكر فى ذلك، ويقول كقول الروافض: كيف جاز له أن يفعل شيئاً لم يفعله الرسول عليه أفضل الصلاة والسلام؟ وكيف ساغ له قتال من قال لا إله إلا الله بمجرد الرأى؟ فان قوله: إن الزكاة حق المال (كما أن الصلاة حق النفس)، وقول عمر: فوالله ما هو إلا أن رأيت أن قد شرح الله صدر أبى بكر للقتال فعرفت أنه الحق صريح فى أنه لم يكن عندهما نص من رسول الله ﷺ فى ذلك أصلاً: فبطل. قول ابن حزم: ولا سبيل البتة إلى أن يوجد عن أحد من الصحابة رضى الله عنهم الأمر بالقياس فى الدين من طريق صحيحة أبداً (المحلى ٩: ٣٦٥).

قتال على وأهل الجمل وقتال على ومعاوية لم يكن إلا عن اجتهاد:

وهذا لو قاله جاهل بالسنة لعذرناه ولكن كيف باين حزم فى حفظه وجمعه للآثار؟ فنسأله أن قتال على وأهل الجمل وقتال على ومعاوية هل كان بنص أو بقياس ورأى؟ لا سبيل إلى الأول لما فى الصحيح عن أبى وائل لما قدم سهل بن حنيف من صفين أتياه نستخبره فقال: اتهموا الرأى فلقد رأيتنى يوم أبى جندل (أراد يوم الحديبية) ولو أستطيع أن أرد على رسول الله ﷺ أمره لرددت، والله ورسوله أعلم ما وضعناه أسيفنا على عواتقنا لأمر يفظعنا إلا أسهلن بنا إلى أمر نعرفه

وبين ذلك أمور مشتبهات، فدع ما يريبك إلى ما لا يريبك. أخرجه النسائي، وقال: هذا الحديث حديث جيد، وأخرج نحوه عن عمر (نسائي ٣٠٥:٢).

قبل هذا الأمر ما نسد منها خصما إلا انفجر علينا خصم ما ندرى كيف تأتي له أى وذلك لشدة المعارضة بين حجج الفريقين، إذ حجة على ومن معه ما شرع لهم من قتال أهل البغي، حتى يرجعوا إلى الحق، وحجة معاوية ومن معه ما وقع من قتل عثمان مظلوما ووجود قتلته بأعيانهم فى العسكر العراقى، فعظمت الشبهة، حتى اشتد القتال وكثر القتل فى الجانبين إلى أن وقع التحكيم، فكان ما كان، كذا فى "فتح البارى" (٣٥١:٧ و ٢٤٤:١٣).

وسئل على رضى الله عنه عن مسيرته إلى صفين هل كان بعهد عهده إليه رسول الله ﷺ أم رأى رآه؟ قال: بل رأى رأيته (إعلام الموقعين ٢٢:١ لابن القيم، وعن قيس بن عباد قال: كنا مع على قال: فكان إذا شهد مشهداً، أو رقى على أكمة، أو هبط واديا قال: سبحان الله صدق الله ورسوله، فقلت لرجل من بنى يشكر: انطلق بنا إلى أمير المؤمنين حتى نسأله عن قوله: صدق الله ورسوله فانطلقنا إليه، فقلنا: يا أمير المؤمنين! رأيك إذا شهدت مشهداً أو هبطت واديا أو أشرفت على أكمة قلت: صدق الله ورسوله فهل عهد إليك رسول الله ﷺ شيئاً فى ذلك؟ قال: فأعرض عنا وألحنا عليه، فلما رأى ذلك قال: ما عهد إلى رسول الله ﷺ عهداً إلا شيئاً عهده إلى الناس ولكن الناس وقعوا فى عثمان فقتلوه فكان غيرى فيه أسوأ حالا أو فعلا منى (أشار إلى طلحة والزبير)، ثم إنى رأيت أنى أحقهم بهذا الأمر فوثبت عليه، فالله أعلم أصبنا أم أخطأنا، رواه أحمد ورجاله رجال الصحيح غير على ابن زيد، وقد يحسن حديثه (مجمع الزوائد ٢٤٥:٧).

وفيه ما يدل على أن قتال أهل الجمل وصفين كان عن اجتهاد ورأى واتفق أهل السنة على وجوب منع الطعن على أحد من النصحابة بسبب ما وقع لهم من ذلك لأنهم لم يقاتلوا فى تلك الحروب إلا عن اجتهاد وقد عفا الله تعالى عن المخطئ فى الاجتهاد، بل ثبت أنه يؤجر أجراً واحداً وأن المصيب يؤجر أجراً. قاله الحافظ فى "الفتح" (٢٨:١٣).

وثبت فى الصحيح من طريق شعبة أخبرنى عمر وهو ابن مرة سمعت أبا وائل يقول: دخل أبو موسى وأبو مسعود على عمار حيث بعثه على إلى أهل الكوفة يستنفرهم فقالوا: ما رأيك أتيت أمراً أكره عندنا من إسراعك فى هذا الأمر منذ أسلمت، فقال عمار: ما رأيت منكما منذ أسلمتكما أمراً أكره عندى من إبطالكما عن هذا الأمر (فتح البارى ٥٠:١٣).

وهل هذا إلا اختلاف اجتهاد ورأى؟ وهل كان إسراع من أسرع فى هذا الأمر، وإبطاء من

أبطلاً عنه بنص من رسول الله ﷺ؟ كلا لن يقول بذلك إلا من خلع ربة الفقه والعلم من عنقه، فمن أين لابن حزم أن يقول: لا سبيل البتة إلى أن يوجد عن أحد من الصحابة الأمر بالقياس في الدين من طريق صحيحة أبداً، وهل هذا إلا غفلة عن سير الصحابة واتخاذها وراءه ظهرياً.

لا شك في أنه ﷺ ربما عمل بالرأى:

بل ولا يشك كل من مارس الأخبار في أنه ﷺ ربما عمل بالرأى من أمر الحرب وتنفيذ الجيوش وإعطاء المؤلفة، وأخذ الفداء من الأسارى، ومن ذلك إذنه للمنافقين في القعود عن غزوة تبوك وتحريمه على نفسه مارية أو العسل بالرأى، وفيه نزل قوله تعالى: ﴿عفا الله عنك لم أذنت لهم﴾، وقوله تعالى: ﴿لم تحرم ما أحل الله لك﴾، وغير ذلك مما يطول ذكره.

وأما ابن حزم فلم يحفظ من القرآن إلا قوله: ﴿وأن احكم بينهم بما أنزل الله﴾ وقوله: ﴿لتبين للناس ما نزل إليهم﴾ ونسى قوله: ﴿لتحكم بين الناس بما أراك الله﴾؛ لأن المراد بقوله: ﴿بما أراك الله﴾ ليس محصوراً في المنصوص، بل فيه إذن في القول بالرأى، ولا يعارضه قوله تعالى: ﴿وما ينطق عن الهوى﴾ فإن رأى الأنبياء وحى باطن مثل رؤياهم، ومن ادعى الفرق بين الرأى والرؤيا فعليه البيان.

وقد شرع ﷺ لأئمة القياس وأعلمهم كيفية الاستنباط فيما لا نص فيه حيث قال للتي سألته: هل نحج عن أمها؟ : رأيت لو كان على أمك دين أ كنت قاضيته؟ قالت: نعم. قال: فאלله أحق بالقضاء. وهذا هو القياس في لغة العرب، وقد شبه الحمر بالخليل فأجاب من سأله عن الحمر بالآية الجامعة: ﴿فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره﴾ إلى آخرها، وهذا هو القياس عند العلماء.

قد اجتهد الصحابة في زمن النبي ﷺ وبعده:

وقد اجتهد الصحابة في زمن النبي ﷺ في كثير من الأحكام، ولم يعنفهم كما أمرهم يوم الأحزاب أن يصلوا العصر في بنى قريظة، فاجتهد بعضهم وصلوها في الطريق وقال: لم يرد منا التأخير وإنما أراد سرعة النهوض فنظروا إلى المعنى، ولما كان على باليمن أتاه ثلاثة نفر يختصمون في غلام فقال كل منهم: هو ابني. فأقرع بينهم فجعل الولد للقارع وجعل عليه للرجلين ثلثي الدية، فبلغ النبي ﷺ فضحك حتى بدت نواجذه؛ واجتهد سعد بن معاذ في بنى قريظة وحكم فيهم باجتهاده فصوبه النبي ﷺ؛ واجتهد الصحابييان اللذان خرجا في سفر فحضرت الصلاة

وليس معهما ماء فصليا ثم وجدا الماء في الوقت فأعاد أحدهما ولم يعد الآخر فصوبهما، وقال للذي لم يعد: أصبت السنة وأجزأتك صلاتك. وقال للآخر: لك الأجر مرتين.

وقال الصديق رضي الله عنه في الكلالة: أقول: فيها برأى، فإن يكن صوابا فمن الله، وإن يكن خطأ فمني ومن الشيطان، أراه ما خلا الوالد والولد. وقد اجتهد ابن مسعود في المفوضة، وسأل ابن عباس زيد بن ثابت عن زوج وأبوين فقال: للزوج النصف وللأم ثلث ما بقى، وللأب بقية المال فقال: تجده في كتاب الله أو تقوله: برأيك؟ قال: أقوله: برأى، ولا أفضل أما على أب.

ولما باع سمرة بن جندب خمر أهل الذمة وأخذها في العشور الذي عليهم، وبلغ ذلك عمر قال: قاتل الله سمرة أما علم أن رسول الله ﷺ قال: «لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم فجمعوها وباعوها وأكلوا أثمانها» وهذا محض القياس من عمر رضي الله عنه، فإن تحريم الشحوم على اليهود كتحریم الخمر على المسلمين، وكما يحرم ثمن الشحوم المحرمة فكذلك يحرم ثمن الخمر الحرام، ومن ذلك أن الصحابة رضي الله عنهم جعلوا العبد على النصف من الحر في النكاح والطلاق والعدة قياسا على ما نص الله عليه من قوله: ﴿فَإِذَا أَحْصَنَ فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ﴾.

وقدموا الصديق في الخلافة، وقالوا: رضيه رسول الله ﷺ لدينا أ فلا نرضاه لدينا؟ فقاوسوا الإمامة الكبرى على الصغرى؛ وكذلك اتفقهم على جمع الناس على مصحف واحد وترتيب واحد وحرف واحد في زمن عثمان، وكذلك تسوية الصديق بين الناس في العطاء برأيه وتفضيل عمر برأيه، وكذلك إلحاق عمر حد الخمر بحد القذف برأيه وأقره الصحابة، وكذلك توريث عثمان بن عفان رضي الله تعالى عنه المبتوتة في مرض الموت برأيه، ووافقه الصحابة، وكذلك قول ابن عباس في نهى النبي ﷺ عن بيع الطعام قبل قبضه، وقال: أحسب كل شيء بمنزلة الطعام.

فهل نسي ابن حزم هذه الآثار وهي صحاح كلها؟ فما أبعد من حافظ مثله أو أراد بما قاله تغرير العوام، وتمويه القول بالباطل من الكلام، كفاك أم أزيذك؟

ومن ذلك أخذ الصحابة في الفرائض بالعول، وإدخال النقص على جميع ذوى الفروض قياسا على إدخال النقص على الغرماء إذا ضاق مال المفلس عن توفيتهم وهذا محض العدل؛ ومن ذلك قول أبي بكر وعمر بالرأى: إن الجد أولى من الأخ، وقد أنكر ابن عباس على زيد بن ثابت مخالفة القياس في مسألة الجد والإخوة، فقال: ألا يتقى الله زيد يجعل ابن الابن ابنا، ولا يجعل

أب الأب أبا؟ وهذا محض القياس.

وهل مع زيد بن ثابت فى مسائل الجد والإخوة، والمعادة والأكدية نص من قرآن أو سنة أو إجماع إلا مجرد الرأى؟ ومن ذلك اختلافهم فى قول الرجل لامرأته: أنت على حرام. فقال شيخا الإسلام - أبو بكر وعمر -: هو يمين. وقال سيف الإسلام على كرم الله وجهه: هو طلاق ثلاث. وقال ابن مسعود: طلقة واحدة. وهذا من الاجتهاد والرأى، ومن أراد تفصيل الآثار وتحقيق أسانيدھا فى هذا الباب، فليراجع "إعلام الموقعين" لابن القيم (١: ٧٢ و ٧٨).

فقد أتينا على القدر الضرورى منه ولم نقصد الاستيعاب مخافة طول الكتاب، وبالجملة فالصحابة رضى الله عنهم مثلوا الوقائع بنظائرها وشبهوها بأمثالها، وردوا بعضها إلى بعض فى أحكامها، وفتحوا للعلماء باب الاجتهاد ونهجوا لهم طريقه وبينوا لهم سبيله، وهل يستريب عاقل فى أن النبى ﷺ لما قال: «لا يقضى القاضى بين اثنين وهو غضبان»، إنما كان ذلك لأن الغضب يشوش عليه قلبه وذنه، ويمنعه من كمال الفهم، ويحول بينه وبين استيفاء النظر ويعمى عليه طريق العلم، فمن قصر النهى على الغضب وحده دون الهم المزعج والخوف المقلق والجوع والظمأ الشديد، وشغل القلب المانع من الفهم فقد قل فقهه وفهمه كما فعلت الظاهرية فى باب الربا، حيث قصره على الأشياء الستة التى ورد ذكرها فى نص الحديث تمثيلا، وقالوا: لو كان الربا يجرى فى غيرها لبينه الرسول ﷺ.

الجواب عن قول ابن حزم: إن النبى ﷺ ما عجز قط
عن أن يبين لنا مراده وحاشاه أن يكلنا إلى الآراء والظنون:

وما عجز قط عن أن يبين لنا مراده، وما كان ربك نسيا، وحاش له من أن يكلنا فى أصعب الأشياء من الربا إلى الظنون الكاذبة ظلمات بعضها فوق بعض، كما فى "المحلى" (٨: ٤٨٥)، ولم يدر هؤلاء المساكين أن القرآن والسنة قد نزلا فى بلاغة قد أعجزت من رامها وأسلوب هو أعلى وأرفع من أساليب كلام الملوك والسلطين، وقد عرف كل من له مسكة عقل أن كلام الملوك ملوك الكلام لا يدرك كنهه، وإن كان لسانا عربيا مبينا كل بدوى ولا قروى ولا كل سخي، بل لا بد لإدراكه من فهم سليم وفكر مستقيم ومناسبة وذوق بأسلوب كلام السلطين، فالله ورسوله لم يعجزا قط عن أن يبيننا لنا مرادهما ولكنهما بيناه لنا كيبان السلطين والملوك البلغاء لا كيبان أهل

الحاجة المساكين. وشتان ما بين البيانيين فلا بد لفهم الكتاب والسنة من قريحة نابغة واعدة، وفطرة سليمة قاصدة.

سيوف حداديا لوى بن غالب مواض ولكن أين للسيف ضارب
ودليل ذلك كله قوله تعالى: ﴿ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولى الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم﴾، وقول النبي ﷺ: «نضر الله امرأ سمع مقالتي فوعاها وأداها كما سمعها، فرب مبلغ أوعى من سامع ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه»، ولا يرى علل الأحكام التي ذكرها الفقهاء كهانات كاذبة وظنونا آفكة إلا كل من اقتصر الحكم على اللفظ وحرّم فقه المعاني ودراية المقاصد والمباني.

فكم من عائب قولاً صحيحاً وآفته من الفهم السقيم
فلا يستريب عاقل في أن التعويل في الحكم على قصد المتكلم، والألفاظ لم تقصد لنفسها وإنما هي مقصودة للمعاني المتوصل بها إلى معرفة مراد المتكلم، ومراده يظهر من عموم لفظه تارة ومن عموم المعنى الذي قصده تارة، وقد يكون فهمه من المعنى أقوى، وقد يكون اللفظ أقوى، وقد يتقاربان، وقد يكون فهمه متوقفاً على رؤية لهجة المتكلم، وعلى معرفة قرائن الأحوال.

لا بد لفهم كلام الرسول من الرجوع إلى
أقوال الصحابة؛ فإنهم أعرّف الناس بمراده:

ومن هنا كان رأى أفقه الأمة وأبرها قلوباً وأعماقهم علماً وأقلهم تكلفاً وأكملهم فطرة وأتمهم إدراكاً وأصفاهم أذهاناً الذين شاهدوا التنزيل وعرفوا التأويل وفهموا مقاصد الرسول خيراً لنا من رأينا لأنفسنا، فنسبة آراءهم وعلومهم وقصودهم إلى ما جاء به الرسول ﷺ كنسبتهم إلى صحبته، والفرق بينهم وبين من بعدهم في ذلك كالفرق بينهم وبينهم في الفضل، وأن أحداً من بعدهم لا يساويهم في رأيهم، وكيف يساويهم وقد كان أحدهم يرى الرأى فينزل القرآن بموافقته، فلا بد لمن أراد فهم كلام الرسول من الرجوع إلى أقوال الصحابة، وأفعالهم في كل باب، ولكن ابن حزم ومن وافقه من الظاهرية لم يحفظوا من العلم إلا قولهم: لا حجة في أحد دون رسول الله ﷺ، وإنما هي كلمة حق أريد بها بالباطل، فإن كلام النبي ﷺ لم يبلغنا إلا من جهتهم، فكيف يتبين لنا مراده برأينا دونهم وكيف وهو الرأى الصادر من قلوب ممتلئة نوراً وإيماناً وحكمة

وعلما ومعرفة وفهما عن الله ورسوله، ونصيحة للأمة وقلوبهم على قلب نبينهم لا واسطة بينهم وبينه وهم يتلقون العلم والإيمان من مشكاة النبوة غضا طريا لم يشبه إشكال، ولم يختلط به اختلاف، ولم تدنس معارضة؟ ومن هنا ترى أبا حنيفة رضى الله عنه، قد اعتنى بآثار الصحابة أشد الاعتناء، وبها يفسر كلام النبي ﷺ لا برأيه، بخلاف ابن حزم ومن وافقه من أهل الظاهر فإنهم يفسرون كلام الله وكلام رسوله بما استقر عليه رأيهم، ويتخذون آثار الصحابة وراءهم ظهريا.

تقسيم الرأى إلى محمود ومذموم:

والحاصل: أن الرأى إن كان مستندا للنقل من الكتاب أو السنة فهو محمود، وإن تجرد عن علم فهو مذموم، وعليه يدل حديث عبد الله بن عمرو: «إن الله لا ينزع العلم انتزاعا ولكن ينتزعه منهم مع قبض العلماء بعلمهم، فيبقى أناس جهال يستفتون فيفتون برأيهم فيضلون ويضلون». رواه البخارى وغيره. فالرأى المذموم إنما هو رأى الجهال من غير علم بمجرد ظن، وتخمين بلا دليل لا رأى العلماء والفقهاء المستند للكتاب والسنة، ومن هنا قال علماءنا: إن القياس مظهر لا مثبت.

أبو حنيفة أتبع الناس للأثر وأبعدهم من الرأى:

هذا وقد علم المحفوظون من أمة سيدنا محمد ﷺ أن أبا حنيفة أتبعهم للأثر وأقلهم قياسا فى الدين وأبعدهم منه، فإن جميع الحنفية مجمعون على أن مذهب أبى حنيفة أن ضعيف الحديث عنده أولى من الرأى، صرح به ابن حزم نفسه فى غير ما موضع واحد من "المحلى"، وابن القيم فى "إعلام الموقعين" (١: ٢٧). ومن هنا احتج أبو حنيفة بالمراسيل والمقاطيع وروايات المستورين من أهل القرون الفاضلة وترك بها القياس، وأيضا فقول الصحابى المجتهد فيما لا نص فيه حجة عنده يترك به القياس، فإذا شاع وسكتوا مسلمين يجب تقليده إجماعا ولا يجب إجماعا فيما ثبت الخلاف بينهم، فيجوز لمن بعدهم بالعمل بأيهما شاء؛ ولا يجوز التعدى إلى الشق الثالث لكونه باطلا بالإجماع المركب من الخلافين.

وأيضا فقول التابعى الكبير الذى ظهر فتواه فى زمن الصحابة حجة عنده كقول الصحابى يترك به القياس، كما ذكرنا كل ذلك فى "المقدمة"، فأبو حنيفة رضى الله عنه لا يستعمل القياس، إلا فى ما لا نص فيه من الكتاب، ولا من السنة صحيحة كانت، أو ضعيفة، أو موصولة، أو مرسله، ولا من أقوال الصحابة، ولا من أقوال الأجلة من التابعين، ومع ذلك فلم يستعمل من الأنواع

الأربعة للقياس إلا نوعاً واحداً وهو القياس المؤثر بأن يكون بين الأصل والفرع معنى مشترك مؤثر، وأما القياس المناسب: وهو أن يكون بين الأصل والفرع معنى مناسب، وقياس الشبه وهو أن يكون بين الأصل والفرع معنى مشابهة صورة في الأحكام الشرعية، وقياس الطرد وهو أن يكون بين الأصل والفرع معنى مطرد فليس بحجة عنده، أجمع أبو حنيفة وأصحابه رحمهم الله على أن قياس الشبه والمناسبة باطل، واختلف هو وأصحابه في قياس الطرد فأنكره بعضهم، قال أبو زيد الكبير رحمه الله: بأن القياس المؤثر حجة والباقي ليس بحجة؛ وقال الشافعي رحمه الله: بأن الأنواع الأربعة من القياس كلها حجة، ويستعمل قياس الشبه كثيراً، كذا في "جامع المسانيد" (٤٢:١).

أو ليس عجيباً أن يكون من يرد الحديث الضعيف، والمرسل والمقطوع ورواية المستور، ويرجح القياس عليه ويستعمل الأنواع الأربعة من القياس أبعد من الرأى، وأتبع للأثر عندكم، ويكون أبو حنيفة مع قبوله الضعاف، والمراسيل، والمقاطيع، وأحاديث المستورين، وأقوال الصحابة، وأجلة التابعين، وتركه القياس بها ولا يستعمل من القياس عند الضرورة إلا نوعاً واحداً، أو نوعين عاملاً بالرأى تاركاً للأثر، هل هذا هو الإنصاف والعدل؟ ولو أنصفوا لقالوا: إن أبا حنيفة من أعلم الناس بالأخبار وأتبعهم للأثر، هذا هو القول الفصل وما هو بالهزل، وكتابنا "إعلاء السنن" على ذلك شاهد عدل؛ والحمد لله ذي الطول والفضل.

قال ابن عبد البر في بيان العلم: ليس أحد من علماء الأمة يثبت عنده حديث عن رسول الله ﷺ بشيء ثم يرده إلا بآراء نسخ أو معارضة أثر غيره أو إجماع أو عمل يجب على أصله الانقياد إليه (لكونه كالإجماع عنده)، أو طعن في سنده، ولو فعل ذلك بغير ذلك لسقطت عدالته فضلاً عن أن يتخذ إماماً وقد أعادهم الله تعالى من ذلك أهد من "فتح الباري" (٢٤٦:١٣).

الرد على من أنكر القياس بقول تعالى: ﴿ما فرطنا في الكتاب من شيء﴾: وأما من أنكر القياس بقوله تعالى^(١): ﴿ما فرطنا في الكتاب من شيء﴾، (وقوله تعالى:

(١) وقال الجصاص في تفسير قوله تعالى: ﴿ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء﴾ أن في هذه الآية دلالة واضحة على القول بالقياس وذلك لأننا إذا لم نجد للحادثة حكماً منصوباً في الكتاب ولا في السنة، ولا في الإجماع، وقد أخبر الله تعالى أن في الكتاب تبيان كل شيء من أمور الدين ثبت أن طريقه النظر، والاستدلال بالقياس على حكمه إذ لم يبق هناك وجه يوصل إلى حكمها من غير هذه الجهة، ومن قال بنص خفي أو بالاستدلال فإنما خالف في العبارة، وهو موافق في المعنى، ولا ينفك من استعمال اجتهاد الرأى والنظر والقياس من حيث لا يشعر أهد (١٩٠:٣) ظ.

«اليوم أكملت لكم دينكم»، فقد رد عليه ابن بطلال بأن قد علم الجميع بأن النصوص لم تحط بجميع الحوادث (نصاً)، فعرفنا أن الله تعالى قد أبان حكمها بغير طريق النص وهو القياس، ويؤيد ذلك قوله تعالى: «لعلمه الذين يستنبطونه منهم» لأن الاستنباط هو الاستخراج وهو بالقياس، لأن النص ظاهر، ثم ذكر في الرد على منكرى القياس وألزمهم التناقض، لأن من أصلهم إذا لم يوجد النص الرجوع إلى الإجماع، قال: فيلزمهم أن يأتوا بالإجماع على ترك القول ولا سبيل لهم إلى ذلك، فوضح أن القياس إنما ينكر إذا استعمل مع وجود النص أو الإجماع وأما عند فقدهما فلا اه من «فتح الباري» (١٣: ٢٥٤) أيضاً.

وفيه أيضاً: قال ابن بطلال: التشبيه والتمثيل هو القياس عند العرب، قد احتج المزني بهذين الحديثين (حديث أعرابي قال: إن امرأتى ولدت غلاماً أسود وأنى أنكرته فقال له رسول الله ﷺ: «هل لك من إبل؟» الحديث وفيه قوله: «لعل عرقاً نزعها». وحديث ابن عباس في قصة المرأة التي ذكرت أن أمها نذرت الحج فماتت أفأحج عنها؟ قال: نعم حجى عنها، أرأيت لو كان على أمك دين أكنت قاضيته؟ قالت: نعم، قال: فإن الله أحق بالوفاء) على من أنكر القياس.

أول من أنكر القياس إبراهيم النظام:

قال: وأول من أنكر القياس إبراهيم النظام وتبعه بعض المعتزلة، ومن ينسب إلى الفقه داود ابن علي، وما اتفق عليه الجماعة هو الحجة، فقد قاس الصحابة ومن بعدهم من فقهاء الأمصار وبالله التوفيق. قال الحافظ: وتعقب بعضهم الأولية التي ادعاها ابن بطلال بأن إنكار القياس ثبت عن ابن مسعود من الصحابة ومن التابعين عن عامر الشعبي من فقهاء الكوفة وعن ابن سيرين من فقهاء البصرة اهـ (١٣: ٢٥٢).

الرد على الحافظ ابن حجر حيث سكت على قول

من قال: إن إنكار القياس ثبت عن ابن مسعود:

والعجب من الحافظ أنه كيف سكت على هذا التعقب ولم يرده على قائله، فإن القياس الذي أنكره ابن مسعود إنما هو قياس الجهلاء دون رأى الفقهاء. قال البخاري: حدثنا جنيد ثنا يحيى بن زكريا عن مجاهد عن الشعبي عن مسروق عن عبد الله قال: لا يأتي عليكم عام إلا وهو شر من الذي قبله، أما إنى لا أقول: أمير خير من أمير، ولا عام أخضب من عام، ولكن فقهاءكم

يذهبون ثم لا يجدون منهم خلفاً ويجيء قوم يقيسون الأمور برأيهم. ولفظ ابن أبي شيبة عن أبي خالد الأحمر عن مجالد عن الشعبي عن مسروق عنه: علماءكم يذهبون ويتخذ الناس رؤساً جهلاً يقيسون الأمور برأيهم (إعلام الموقعين ٢: ٢٠) أى من غير استناد الكتب والسنة وأقوال الصحابة لكونهم جاهلين غافلين عن ذلك كله، ومثل هذا الرأى لا يشك مسلم فى بطلانه وذمه، وهذا هو الذى أنكره الشعبي وابن سيرين، وإلا فقد صح عن ابن مسعود فى المفوضة أنه قال: أقول فيها برأى فإن يكن صواباً فمن الله وإن يكن خطأ فمنى، ومن الشيطان، والله ورسوله برىء. وصح عنه الأمر باجتهاد الرأى فيما لا نص فيه عن رسول الله ﷺ، ولا عن الأئمة الصالحين، وقد ذكرناه فى المتن، وكذلك صح عن الشعبي وابن سيرين استعمال القياس فى مسائل لا تخصى، كما لا يخفى على من راجع "المصنف" لابن أبى شيبة وعبد الرزاق، و"الآثار" لمحمد بن الحسن و"المحلى" لابن حزم، وغيرها من الكتب المدونة فى الآثار والأخبار.

الرد على ابن حزم حيث أنكر القياس بأنه حكم بغالب الظن والظن أكذب الحديث:

ولم يتنبه ابن حزم لهذه الدقيقة، فجعل يرد القياس والرأى بقوله تعالى: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يَغْنَىٰ﴾ من الحق شيئاً ﴿﴾ وقوله: ﴿إِنَّ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنفُسُ﴾ وقوله ﷺ: ﴿إِيَّاكُمْ وَالظَّنَّ فَإِنَّ الظَّنَّ أَكْذَبُ الْحَدِيثِ﴾ وقال: إن الحكم بالقياس والرأى كل ذلك حكم بغالب الظن اهـ (المحلى ٩: ٣٦٣) أى والحكم بالظن باطل بالنص، ولم يدر أن المذموم^(١) إنما هو الظن الغير المستند لدليل، كما هو شأن ظن المشركين والجاهلين. وأما الظن المستند لدليل من الكتاب والسنة فليس بمذموم بل هو محمود بل مأمور به، ألا ترى إلى قوله تعالى: ﴿لَوْلَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ ظَنَّ الْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بِأَنفُسِهِمْ خَيْرًا وَقَالُوا هَذَا إِفْكٌ مُّبِينٌ﴾ وقوله: ﴿الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾ وقوله ﷺ: «عن ربه تعالى: أنا عند ظن عبدي بى فليظن بى خيراً»، وغير ذلك من الآيات والأخبار.

(١) ثم رأيت الأمير محمد بن إسماعيل اليماني قد رد على ابن حزم قوله هذا بما رددته به وزاد فأجاد وأفاد حيث قال: الظن لفظ مشترك بين معان يطلق على الشك كما صرح أئمة اللغة، ففى "القاموس": الظن التردد والراجح بين طرفي الاعتقاد الغير الجازم، ويطلق على اليقين وعلى التهمة، وإذا عرفت هذا عرفت أن المذموم من الظن هو ما كان بمعنى الشك وهو التردد بين طرفي الأمر فهذا يحرم العمل به اتفاقاً، وهو الذى هو أكذب الحديث، وهو بعض الإنم الذى أراد تعالى بقوله: ﴿إِنَّ بَعْضَ

التنبية على تمويه ابن حزم وتغريه:

ثم أتى ابن حزم ههنا بتمويه لم أكن أظن به أن يغرر العوام بمثله حيث قال: فإن قيل: فإنكم في أخذكم بخبر الواحد متبعون للظن؟ قلنا: كلا بل للحق المتيقن، قال الله تعالى: ﴿وإنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون﴾ وقال تعالى: ﴿وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى﴾ فإن قيل: فإنكم في الحكم بالبيينة واليمين حاكمون بالظن؟ قلنا: كلا بل بيقين أن الله تعالى أمرنا بذلك نصاً، وما علينا من مغيب الأمر شيء اهـ (٣٦٣:٩).

قلنا: لا نزاع في أن من صحب الرسول وشاهد التنزيل وسمع كلامه وفهم مراده متبع للحق المتيقن لكونه قد علم أن الرسول ﷺ نطق بهذا القول: ﴿وما ينطق عن الهوى﴾ وإنما الكلام فيمن ولد بعد النبي ﷺ بثلاثمائة سنين فصاعداً، وحدثه واحد عن واحد أن رسول الله ﷺ قال كذا، فهل هو على يقين من صدق من حدثه به، أو صدق شيخه ومن فوقه؟ أو على يقين من حفظهم وعصمتهم من الخطأ والنسيان؟ أو على يقين من أنهم حدثوا الحديث باللفظ الذي نطق به الرسول ﷺ لا بالمعنى الذي فهموه؟ أم على يقين من أن من وثقه من أئمة الجرح والتعديل وكذا من وثق شيخه وشيخه إنما وثقه لاطلاعه على حقيقة الأمر لا لما شهد له الظاهر؟ فإن ادعى أنه في خبر الواحد على يقين من كل ذلك فما أجدره بأن يعدله بغل، وإن كان هذا هو اليقين فنحن في الأخذ بالرأى فيما لا نص فيه متبعون للحق المتيقن أيضاً، لأن الله تعالى أمرنا بذلك نصاً حيث

الظن إثم، وذلك لما نقرر في الفطرة وقررت الشريعة أن لا عمل إلا براجح يستفاد من علم أو ظن.

وأما الظن بمعنى الطرف الراجح: فهو متعبد به قطعاً بل أكثر الأحكام الشرعية دائرة عليه وهو البعض الذي ليس فيه إثم المفهوم من قوله: إن بعض الظن إثم فإن خبر الآحاد معمول به في الأحكام، وهو لا يفيد بنفسه إلا الظن، وقد تقدم عن ابن حزم أن الجاهل يسأل العالم عن الحكم فيما يعرض له فإذا أفاته وقال: هذا حكم الله ورسوله عمل به أبداً، ومعلوم أن هذه رواية آحادية من العالم بالمعنى، ولا تفيد إلا الظن وقد أوجب قبولها، وكذلك أمر الله بإشهاد ذوى عدل، وشهادتهما لا تفيد إلا الظن بل كونهما ذوى عدل لا يكون إلا بالظن، بل قال ﷺ: «إنكم تختصمون إلي» إلى قوله: «فإنما أقطع له قطعة من نار» صريح في أنه ﷺ حكم بالظن الحاصل بالبيينة، إذ لو كان بالعلم لما كان المحكوم به قطعة من نار، وفي حديث ابن مسعود في سجود السهو: إذا كنت في صلاة، وشككت في ثلاث أو أربع وأكثر ظنك على أربع الحديث، فاعتبر الظن في أشرف العبادات، فهذا كله عمل بالظن الراجح الصادر عن إمارة صحيحة.

وأما ما صدر لا عن إمارة صحيحة (بل عن جهل) نحو ظن الكفار فهذا ظن باطل فظنهم مستند إلى الجهل، وبهذا نعلم أن ابن حزم أدخل بما يذكره هو في هذا الكتاب أى "المحلى" - فإنه لا يزال يستدل فيه بأخبار الآحاد وبعموم ألفاظها وألفاظ القرآن، والكل لا يخرج عن الأدلة الظنية، فاعرف قدر هذه الفائدة السننية اهـ من حاشية "المحلى" (٧١:١-٧٢) ظ.

قال: ﴿فاعتبروا يا أولى الأبصار﴾ وقال: ﴿لعلمه الذين يستنبطونه منهم﴾ وقال: ﴿وما يعقلها إلا العالمون﴾.

وبعد ذلك نسأله الفرق بين خبر الواحد والمشهور والمتواتر، وهل القرآن والخبر الذى تفرد به البخارى أو مسلم أو أبو داود مثلاً عن واحد عن واحد إلى النبی ﷺ كلاهما عنده فى حد سواء؟ فإن قال: نعم، ولا أظنه قائلاً فما أبعد من منزلة العلماء والعقلاء وما ألحقه بطبقة الجهلاء والبله والصبيان والسفهاء، وإن قال: ليسا سواء، فقد أبطل قوله بأنه فى الأخذ بخبر الواحد متبع للحق المتيقن وثبت أنه فى ذلك آخذ بالظن.

وأيضاً لا نزاع فى أن الله تعالى أمرنا بالحكم بالبينة أو اليمين، فهل قد أمرنا بأن نتيقن بصدق كل من أقام البينة على دعواه، وكذب من لم يقمها، وكذا بصدق كل من حلف على يمين، وكذب كل من نكل عنها، وهل الأمر الذى علمناه بالخبر والبيان كالأمر الذى نعلمه بالعيان؟ فإن قال: نعم، ولا أظنه قائلاً فليأت على ذلك بيرهان، وإن قال: لا ولا بد فلاءى شىء يغرر العوام بهذه التمويهات الباطلة والتلبيسات الغائلة، ولم لا يقول: إن الحكم بالظن المستند للدليل الشرعى واجب عملاً كالحكم باليقين عملاً وعلماً؟ وكيف يدعى ابن حزم أنه فى الأخذ بخبر الواحد، بل بنص القرآن متبع للحق المتيقن لأن كون النص صحيحاً، أو متواتراً متيقناً به لا يستلزم كون المعنى الذى فهمه منه حقاً متيقناً، وإلا لزم القول بتعدد الحق فى مسألة واحدة إذا كان كل واحد من المجتهدين آخذاً بالنص، وهو لا يقول به بل صرح فى "كتاب الأحكام" بخلافه حيث قال بعد تفسير الاجتهاد بما هو عنده: فهذا هو الاجتهاد الصحيح الذى يؤجر من فعله على كل حال، فإن وافق الحق عند الله عز وجل أجر أجراً ثانياً على الإصابة، فحصل له الأجران، وإن لم يوافق لإدراك الحق لم يَأْتُم وقد حصل له أجر الطلب اهـ (١٣٠:٤).

وهذا صريح فى أن الأخذ بالنص لا يوجب كونه متبعاً للحق المتيقن، فإن الحق المتيقن لا يحتمل الخطأ، وإن احتمله لم يبق فرق بين الأخذ بالنص والرأى أصلاً، ولكن ابن حزم وحزبه من أهل الظاهر قد جبلوا على رد دلائل الخصوم بكل حيلة ضعيفة أو ركيكة ولو كانت دلائلهم قوية صحيحة لا يدان لزدها. وليس ذلك من العلم والتحقيق فى شىء وإنما هو شأن المجادلين، والعجب ممن يدعى أنه فى الحكم بالبينة حاكم باليقين دون الظن كيف ينازع أبا حنيفة فى قوله: بنفاذ قضاء القاضى ظاهراً وباطناً فى العقود والفسوخ، فإن مقتضى الحكم باليقين ليس إلا نفاذه من كل وجه. وهل هذا إلا تناقض من القول وتهافت وتلاعب بالدين.

الرد على ابن حزم فى نفيه القياس:

وفى قول ابن مسعود: فإن جاءه أمر ليس فى كتاب الله ولا قضى به نبيه ولا قضى به الصالحون فليجتهد رأيه إلخ رد على ابن حزم فى قوله: لا يخلو ما أوجب القياس، أو الرأى، أو الاستحسان أو تقليد قائل من أحد أوجه ثلاثة لا رابع لها ضرورة، إما أن يكون ذلك موافقاً للقرآن، أو لسنة صحيحة عن رسول الله ﷺ، أو مخالفاً للقرآن، أو لسنة رسول الله ﷺ، وإما أن لا يوجد فى القرآن، والسنة ما يوافقه نصاً ولا ما يخالفه، فهذا معدوم من العالم لا سبيل إلى وجوده قال تعالى: ﴿اليوم أكملت لكم دينكم﴾ وقال تعالى: ﴿ما فرطنا فى الكتاب من شىء﴾ (٣٦٤:٩ من المحلى).

قلنا: إن كان ذلك معدوماً من العالم لم يكن لقول ابن مسعود هذا معنى بل ولا لقول رسول الله ﷺ لمعاذ: فإن لم يكن فى "كتاب الله"، وقوله: فإن لم يكن فى سنة رسول الله ﷺ، كما سيأتى. ومن اطلع على المسائل التى أجاب عنها الفقهاء المجتهدون، وهى تزيد على ألف ألف مسائل لم يشك قط فى أن النصوص لم تحط بجميع الحوادث نصاً وتفصيلاً، وإنما أحاطت به اعتباراً وتأويلاً حيث مهدت لنا أصولاً تحتوى على الجزئيات تفريعاً، وتفريع الفروع من الأصول هو القياس بعينه، ومن ادعى أن النصوص قد أحاطت بجميع الحوادث نصاً فليحب عن تلك المسائل مسألة مسألة بالحديث الصريح أو بآية من "كتاب الله" صريح الدلالة عليها، وإن لم يفعل ولن يفعل أبداً فلا يغرن الجهلاء بتمويهاته، ولا يلبس الحق بخزعبلاته، ولكن ابن حزم لا يدرى ما يخرج من رأسه ولا يبالي حين يرد على خصمه أنه قد أنكر طلوع الشمس فى نصف النهار ليس دونها سحب ولا غبار.

الرد على ابن حزم فى إنكاره الإجماع على حجية القياس:

ثم حاول الرد على من ادعى الإجماع على حجية القياس بعد الكتاب والسنة والإجماع، حيث قال: وأيضاً فمدعى الإجماع على ما لا يتيقن أن كل مسلم قد عرفه وقال به كاذب على الأمة كلها، وقد نص الله تعالى على أن نفرأ من الجن آمنوا وسمعوا القرآن، فهم صحابة وفضلاء فمن لهذا المدعى بالباطل بإجماع أولئك؟ فكيف وإحصاء أقوال الصحابة رضى الله عنهم لا تحصر إلا حيث لا يشك فى أن كل مسلم فقد عرفه، وقد قال أحمد بن حنبل رحمه الله: من ادعى الإجماع فقد كذب، وما يدرى به لعل الناس اختلفوا اه؟ (المحلى ٣٦٢:٩).

وهذا من تمويهاته الباطلة التى لا يزال يغرر بها العوام قد شحن بها ديوانه كأنه يفتخر بها

على علماء الإسلام، ونحن قد ردنا كل ذلك عليه، وأدحضنا حجة فيه غير مرة، والآن نريد استيفاء الكلام معه في المسألة بأبسط وجه، وأكملة لنقطع به شغب الشاغبين، ونرفع الستر عن وجه الحقيقة تسكيناً للطالبيين.

فنقول: قد اعترف ابن حزم في "المحلى" وفي "الأحكام" له بحجية الإجماع، فقال: إن الإجماع الذى هو الإجماع المتيقن، ولا إجماع غيره ينقسم قسمين: أحدهما: كل ما لا يشك فيه أحد من أهل الإسلام فى أن من لم يقل به فليس مسلماً كشهادة أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله، وكوجوب الصلوات الخمس وصوم شهر رمضان، وكتحريم الميتة والدم والخنزير والإقرار بالقرآن وجملة الزكاة، فهذه أمور من بلغته فلم يقر بها فليس مسلماً، فقد صح أنها إجماع من جميع أهل الإسلام، والقسم الثانى شىء شهد به جميع الصحابة من فعل رسول الله ﷺ أو يتيقن أنه عرفه كل من غاب عنه عليه السلام منهم كفعله فى خير إذ أعطاها يهوداً بنصف ما يخرج منها من زرع أو تمر يخرجهم المسلمون إذا شاءوا، ملخصاً (٤: ١٥٠ من الأحكام).

فلو كان معرفة أقوال الصحابة من الجن واستقصاء أقوال الصحابة من الإنس شرطاً لصحة الإجماع لم يسلم له نوع من النوعين البتة، فمن أين له أن يدعى إجماع الصحابة من الجن على تحريم الميتة والدم والخمر والخنزير؟ هل لقيهم^(١) ابن حزم أو أصحابهم وروى عنهم أم حكى كل ذلك عنهم بالظن والتخمين؟ ومن أين له أن يدعى علمهم بما فعله عليه السلام فى خير؟ بل ومن أين له أن يدعى معرفة جميع الصحابة من الإنس بذلك، فبالضرورة ندرى يقيناً لا مرية فيه أنهم كانوا عشرات ألوف، فقد غزا عليه السلام حنيناً فى اثنتى عشر ألف إنسان، وغزا تبوك فى أكثر من ذلك، وحج حجة الوداع فى أضعاف ذلك، ووفد عليه من كل بطن من بطون قبائل العرب وفود أسلموا وسألوه عن الدين، وأقرأهم القرآن وصلوا معه، كلهم يقع عليه اسم الصحبة، فمات ﷺ عن نيف ومائة ألف صحابى، فهل تقصى ابن حزم كلهم، وتقرى أقوال جميعهم، وروى عن كل صحابى صحابى منهم أنه قد علم بما فعله عليه السلام فى خير؟ فإن قال: نعم ولا أراه قائلاً فليرنا

(١) فإن قيل: وكيف يسوغ لهم إنكار ذلك وقد ورد بتحريم القرآن؟ قلنا: وكم من مسائل قد ورد بها القرآن وهى غير مجمع عليها كوجوب الإنصات عند قراءة القرآن، فمجرد كونه فى القرآن لا يكفى لصحة دعوى الإجماع ما لم يثبت قول أهل الإجماع به، وإذا لم نعرف بقول الصحابة من الجن فقد بطل دعوى الإجماع وآل الأمر إلى إثبات المسألة بنس الكتاب لا غير، فافهم. ظ

نصوصهم، وإن قال: لا ولكن الأمر قد اشتهر وهو أظهر من أن يخفى على مسلم، قلنا: فما لهذا التمويه الباطل والتغريب بما ليس تحته طائل حيث تعد القول المنتشر والأمر الظاهر إجماعاً حيث تحوى وتدحض دعوى خصمك الإجماع بذلك وتقول، فيا هؤلاء هبكم جسرتكم على دعوى العلم بقول عشرات ألوف من الناس من الصحابة أتراكم يمكنكم الجسر على دعوى إجماع أولئك الصحابة من الجن على ما تدعون بظنكم الكاذب الإجماع عليه، كما فى "الأحكام" (٤: ١٧٧). قلنا: فهل لك أن تجسر على العلم بقول عشرات ألوف من الناس من الصحابة وعلى العلم بإجماع أولئك الصحابة من الجن فى أى نوع من النوعين الذين قسمت الإجماع إليهما؟ وإذا لا يمكنك الجسر على ذلك فلم تلزم الخصم بما لا تلتزمه، فليعلم ابن حزم وأتباعه أن البغاث بأرضنا لا يستنسر.

بيان معنى الإجماع عند أهل الأصول:

فليس معنى الإجماع أن يدون فى كل مسألة إجماعية مجلدات تحتوى على أسماء مائة ألف صحابى مات عنهم النبى ﷺ بالرواية عن كل واحد منهم فيها، فإن ذلك لا يتيسر لأحد ولا فى مسألة أبداً، مع أن حجية الإجماع مما اتفق عليه فقهاء الأمة جميعاً وعدوه من الأدلة ووافقهم عليه الظاهرية على بعدهم من الفقه، فاعترفوا بحجية إجماع الصحابة رضى الله عنهم كما مر، فإذا ذكر أهل العلم الإجماع فإنما يريدون به إجماع من بلغ رتبة الاجتهاد من بين العلماء باعترافهم مع ورع يحجزه عن محارم الله ليكون من الشهداء على الناس، فمن لم يبلغ مرتبة الاجتهاد باعتراف العلماء فهو خارج من أن يعتد بكلامه فى الإجماع ولو كان من الصالحين الورعين، وكذلك من ثبت فسقه أو خروجه عن معتقد أهل السنة لا يتصور أن يعتد بكلامه فى الإجماع لسقوطه من درجة الشهداء على الناس، على أن المبتدعين كالخوارج وغيرهم لا يعتدون بروايات الثقات من أهل السنة فى جميع الطبقات، فكيف يتصور أن يوجد فيهم من العلم بالآثار ما يؤهلهم لدرجة الاجتهاد.

ومن المحال فى جارى العادة بين هذه الأمة نظراً إلى نشاط علماء الإسلام فى جميع الطبقات لتدوين أحوال من له شأن فى العلم وتسابقهم فى كتابة العلوم وتسجيلها، وإفشاء ما يلزم الجمهور علمه فى أمر دينهم ودنياهم أن لا تكون جماعة العلماء فى كل عصر يعلمون من هم مجتهدون فى ذلك العصر القائلون لواجبهم، فإذا ذاع رأى رأى جمهور الفقهاء فى أى قرن من القرون من

غير أن يعلم أهل هذا الشأن مخالفة أحد من الفقهاء لهذا الرأى لا يستريب عاقل قط فى أن هذا الرأى مجمع عليه، وهو الذى يعول عليه المحققون من أئمة الأصول، وهذا مما لا يمكن حوله الثثرة بما ذكره ابن حزم تغريرا للعوام وتمويهها للباطل.

نعم! ومن الإجماع ما يشترك فيه العامة مع الخاصة لعموم بلواهم كإجماعهم على أن الفجر ركعتان والظهر أربع ركعات والمغرب ثلاث ركعات. ومنه ما ينفرد به الخاصة، وهم المجتهدون كإجماعهم على الحق الواجب فى الزرع والثمار، وتحريم الجمع بين العمة وبنت الأخ وتحريم التفاضل بين جيد الفضة ورديئتها فى البيع والقرض مثلا، فلا تنزل مرتبة هذا الإجماع عن ذاك؛ لأن المجتهدين لا يزدادون حجة إلى حججهم بانضمام العوام إليهم، وما ذا على الإجماع من كون بعض أنواعه ظنيا، فإن جحد ما هو يقينى منه كفر، وإنكار ما جرى مجرى الخبر المشهور منه ضلال وابتداع، وجاحد ما دون ذلك كمجاهد ما صح من أخبار الآحاد.

وقد اعترف ابن حزم بأنه فى الأخذ بخبر الواحد متبع للحق المتيقن دون الظن، فما له لا يأخذ بهذا النوع من الإجماع وهو أقوى من خبر الواحد بيقين؟ ولكن قول بعض الأئمة بتجويز الزيادة على الكتاب بخبر الآحاد أداه إلى القول بأن خبر الآحاد يفيد العلم مطلقا، وبأنه لا حجة فى الظن أصلا كما أن قوله فى الإجماع السكوتى بأن الساكت لا ينسب إليه قول مع أن الشرع ينسب إليه القول فى كثير من المواضع كالبكر والمأموم، والسكوت فى معرض البيان وغيرها أدى به وبأتباعه إلى التوسع فى نفى الاحتجاج بالإجماع، وكذلك قوله فى قول الصحابي: لا حجة فى أحد دون رسول الله ﷺ، وفى رد الحديث المرسل شجعهم على الإعراض عن أقوال الصحابة وعن الأحاديث المرسلة بالمرّة، ففاتهم شطر الشرع، ثم ما أورده على الاستحسان جرأهم على الإعراض من القياس؛ وزاد على ذلك تشكيك إبراهيم بن سيار النظام فى الإجماع والقياس، فإنه أول من قام بنفيهما، وسرعان ما تابعه حشوية الرواة والداودية والخرمية وطوائف الشيعة والخوارج فى نفى الاحتجاج بهما، فهؤلاء وأذناهم من نفاة الإجماع والقياس تراهم إنما يرددون مدى القرون فى نفيهما كلام النظام المدون فى كتب الأقدمين ليس إلا، ويا ليتهم حينما حاولوا أن يتابعوا أحد المعتزلة تابعوا من لا يتهم منهم فى دينه، لكن الطير على أشكالها تقع، فقد ذهب جماعة من العلماء إلى أن النظام كان فى الباطن على مذهب البراهمة الذين ينكرون النبوة، وأنه لم يظهر ذلك خوفا من السيف، فكفره معظم العلماء، بل كفره جماعة من المعتزلة - كأبى الهذيل والأسكافى

وجعفر بن حرب، وصنف كل منهم كتابا فى تكفيره، وكان مع ذلك فاسقا مدمنا على الخمر. قال ابن أبى الدم فى "الملل والنحل": كان فى حادثة سنة يصحب الثنوية، وفى كهولة يصحب ملاحدة الفلاسفة، وهذا هو إمام نفاة الإجماع والقياس نسأل الله السلامة، فمن أصابه بعض شظايا من تشكيكهم فى الإجماع والقياس، فليراجع "أصول الجصاص" إن كان له حظ من النظر، أو إلى الفقيه والمتفقه للخطيب إن كان ميله إلى الأثر ففيهما ما يشفى غلته، وأما القول الشاذ إزاء القول المجمع عليه فكالقراءة الشاذة فى جنب القرآن المتواتر بل هو أنزل من القراءة الشاذة، فإن القراءة الشاذة قد تعلم بها صحة التاويل فى الكتاب، بخلاف القول الشاذ فإنه لا يصلح لغير الهجر اهـ ملخصا من "الإشفاق فى أحكام الطلاق" للأستاذ الكوثرى (ص ٨٦-٨٧).

تفسير قول أحمد: من ادعى الإجماع فقد كذب:

وأما قول أحمد بن حنبل: من ادعى الإجماع فقد كذب، وما يدر به لعل الناس اختلفوا؟ معناه ما فهمه ابن حزم وأتباعه من نفى الإجماع رأسا بل معناه: لا ينبغى لأحد أن يطلق دعوى الإجماع فى الإجماع السكوتى الذى هو نوع منه، بل ينبغى له أن يقول: لا أعلم فيه خلافا، قال ابن القيم فى "إعلام الموقعين": قال الإمام أحمد فى رواية ابنه عبد الله: من ادعى الإجماع فهو كاذب، لعل الناس اختلفوا، ولكن يقول: لا أعلم الناس اختلفوا وقال فى رواية أبى طالب: هذا كذب ما علمه أن الناس مجمعون ولكن يقول: ما أعلم فيه اختلافا فهو أحسن من قوله: إجماع الناس اهـ (٢٣٨: ١).

وهذا كما ترى من تعليم الأدب فى الكلام لا من نفى وجود الإجماع مطلقا كما فهمه ابن حزم من بين الأنام وإلا للزم كون ابن حزم نفسه كاذبا فى دعوى الإجماع على ما فعله عليه السلام فى خير، وما يدر به لعل الناس اختلفوا، فافهم.

قال الإمام الشافعى فى كتاب اختلافه مع مالك: والعلم طبقات: الأولى: الكتاب والسنة، الثانية: الإجماع فيما ليس كتابا ولا سنة؛ الثالثة: أن يقول الصحابى قولاً فلا يعلم له مخالف من الصحابة؛ الرابعة: اختلاف الصحابة؛ الخامسة: القياس. كذا فى "الإعلام" أيضا (٢٣٨: ١)، فالنوع الثالث هو الذى منع أحمد إطلاق الإجماع عليه تورعا فى الكلام تحسينا للعبارة دون النوع الثانى، ولكن ابن حزم وأتباعه لا يفقهون؛ وفيه أيضا: إذا قال الصحابى قولاً فلم يخالفه آخر فإما أن يشتهر قوله فى الصحابة أو لا يشتهر، فإن اشتهر فالذى عليه جماهير

الطوائف من الفقهاء أنه إجماع وحجة، وإن لم يشتهر قوله أو لم يعلم هل اشتهر أم لا فالذى عليه جمهور الأمة أنه حجة، هذا قول الجمهور الحنفية، صرح به محمد بن الحسن، وذكر عن أبي حنيفة نصاً وهو مذهب مالك وأصحابه وتصرفه في موطأه دليل عليه، وهو قول إسحاق وأبي عبيد وهو منصوص الإمام أحمد في غير موضع عنه، واختيار جمهور أصحابه، وهو منصوص الشافعي في القديم والجديد اهـ (٢: ٢١٧).

وذكر أصحابنا أن قول الصحابي المجتهد فيما لا نص فيه حجة عندنا بترك به القياس، فإذا شاع، وسكتوا مسلمين يجب تقليده إجماعاً، كذا في "نور الأنوار" و"التوضيح مع التلويح" وغيرهما من كتب الأصول، كما ذكرناه في "المقدمة"، وقال الموفق في "المغنى": وهذا قول عمر في المهاجرين والأنصار بمحض سادة الصحابة وأئمتهم فلم ينكر فكان إجماعاً، ولا سبيل إلى وجوه إجماع أقوى من هذا وشبهه، إذ لا سبيل إلى نقل قول جميع الصحابة في مسألة، ولا إلى نقل قول العشرة ولا يوجد الإجماع إلا القول المنتشر اهـ (٢: ٥٨٥)، فالإجماع: هو القول المنتشر إذا لم يعرف له مخالف، وهذا مما لا يحوم حوله الترتبة بأن في الإجماع كلاماً من جهة إمكانه ووقوعه وإمكان العلم به وإمكان نقله، فاحفظ هذا التحقيق فلعلك لا تجده في كتاب بهذا النمط الأنيق، وبالله التوفيق، وهو الهادي إلى سواء الطريق.

الرد على ابن حزم في دعواه الإجماع على استصحاب الحال:

قال ابن حزم: فأما الدليل المأخوذ من الإجماع فهو ينقسم أربعة أقسام كلها أنواع من أنواع الإجماع غير خارجة عنه وهي استصحاب الحال، وأقل ما قيل إلخ (٥: ١٠٦)، وهذا كله دعوى بلا دليل ورمية من غير رام، فهل يجسر ابن حزم على دعوى العلم بقول عشرات ألوف من الناس من الصحابة وعلى العلم بإجماع الصحابة من الجن، بل وعلى العلم بقول عشرة المبشرة، أو بقول الخلفاء الأربعة بصحة الاستدلال باستصحاب الحال، وأقل ما قيل؟

وقد علم كل من له علم بالآثار اختلاف الصحابة رضي الله عنهم في امرأة المفقود؛ فقال عمر رضي الله عنه بالتريص أربعة أعوام، ثم تعتد وتزوج زوجها آخر بعد العدة، وقال علي رضي الله عنه: هي امرأته حتى يأتيها البيان. فلو كان استصحاب الحال حجة بالإجماع لاتفقوا كلهم على قول علي ولم يختلفوا، وقد علم كل من له إمام بالفقه باختلاف العلماء المجتهدين في حجية الاستصحاب أيضاً، فقال الشافعية: هو حجة. ونفاه كثير من الحنفية، والمتكلمون مطلقاً،

٤٨٧٦- أخبرنا محمد بن بشار ثنا أبو عامر ثنا سفيان عن الشيباني عن الشعبي عن شريح أنه كتب إلى عمر يسأله، فكتب إليه أن اقض بما في كتاب الله، فإن لم يكن في كتاب الله فبسنة رسول الله، فإن لم يكن في كتاب الله ولا في سنة رسول

وهو المختار، فهل زمام الإجماع بيد ابن حزم يدعيه فيما شاء وينفيه متى شاء؟ وإذا قد بطل دعوى الإجماع على الاستدلال باستصحاب الحال، وأقل ما قيل ثبت كونه في الاستدلال بالنصوص متبعاً للظن دون اليقين، بل تابعا للظن الضعيف الباطل الذي هو أضعف، وأبطل من القياس المؤثر بلا شك، فافهم.

قوله: أخبرنا محمد بن بشار إلخ.

قال العبد الضعيف: في قوله: فإن لم يكن في كتاب الله ولا في سنة رسول الله ﷺ فاقض بما قضى به الصالحون دليل على أنه لا يجوز الاجتهاد بالرأى فيما قضى به السلف، فإن كان قد قضى به الصالحون كلهم فهو إجماع لا يجوز مخالفته لمن بعدهم، وإن كان قد قضى به بعضهم وسكت غيره مسلمين فكذلك، وإن اختلفوا بينهم لا يجوز التعدى إلى الشق الثالث لكونه باطلاً بالإجماع المركب من الخلافين ويجوز لمن بعدهم العمل بأيهما شاء وهو المذهب كما مر ذكره، وفي قوله: فإن لم يكن في كتاب الله ولا في سنة رسول الله ولا فيما قضى به أئمة الهدى فأنت بالخيار إن شئت أن تحتهد رأيك وإن شئت أن تؤامر في دليل على مشروعية الاجتهاد، والقياس فيما لا نص فيه، وإن مؤامرة العلماء في مثله أولى من القول برأيه وحده وهذا هو دأب أبي حنيفة رضي الله عنه وطريقته في الاجتهادات.

أثبت أبو حنيفة الأصول شوري

ولم يتفرد بها كغيره من الأئمة:

فقد اشتهر واستفاض أن أبا حنيفة حين أمره شيوخه بالإفتاء جلس في مجلس في جامع الكوفة فاجتمع معه ألف من أصحابه أجلهم وأفضلهم أربعون قد بلغوا حد الاجتهاد فقر بهم وأدناهم وقال لهم: وأنتم أجلة أصحابي ومسار قلبي، وإني ألجمت هذا الفقه فأعينوني. فكان رحمه الله إذا وقعت واقعة شاورهم وناظرهم وحاورهم وسألهم فيسمع ما عندهم من الأخبار والآثار ويقول ما عنده حتى يستقر أحد الأقوال فيثبته أبو يوسف رحمه الله حتى أثبت الأصول على هذا المنهاج شوري لا أنه تفرد بذلك كغيره من الأئمة ذكره الخوارزمي في "جامع انسانيدي" (٣٣: ١)

الله ﷺ فاقض بما قضى به الصالحون، فإن لم يكن في كتاب الله ولا في سنة رسول الله ﷺ ولم يقض به الصالحون فإن شئت فتقدم وإن شئت فتأخر، ولا أرى التأخر إلا خيراً لك والسلام عليكم. رواه النسائي (٢: ٣٠٥)، ورجاله رجال الصحيح.

وذكر من طريق الحارثي، والخطيب بأسانيدهما ما يؤيد ذلك ويشيده، وهذا مما نقله الكافة عن الكافة من أصحابنا الحنفية فأغنانا عن الإسناد؛ وفي الأثر وفي ما قبله من أثر ابن مسعود دلالة ظاهرة على مشروعية الحكم بالرأى، والاجتهاد فيما لا نص فيه.

الرد على ابن حزم في قوله: إن اجتهاد الرأى هو مشاوراة أهل العلم:

وأجاب ابن حزم عنه وعن حديث معاذ ما في معناه بأجوبة: أحدها ما رواه من طريق الحق عن سفيان بن عيينة قال: اجتهاد الرأى هو مشاوراة أهل العلم لا أن يقول برأيه (كتاب الأحكام ٣٦: ٦)، وهذا يرده قول عمر: فأنت بالخيار إن شئت أن تجتهد رأيك وإن شئت أن تؤامرني إلخ، فإنه صريح في أن اجتهاد الرأى غير المؤامرة، يرده أيضا قول ابن مسعود: فليجتهد رأيه ولا أقول: وإنني أخاف كما لا يخفى على من له منسكة.

الرد عليه في قوله: إن الفقهاء مخالفون لما في حديث معاذ:

وثانيها: أنهم - أي الفقهاء - مخالفون لما فيه تاركون له لأن فيه أنه يقضى أولاً بما في كتاب الله، فإن لم يجد في كتاب الله فحيث يقضى بسنة رسول الله ﷺ، وهم كلهم على خلاف هذا، بل يتركون نص القرآن إما لسنة صحيحة، وإما لرواية فاسدة كما تركوا مسح الرجلين، وهو نص القرآن لرواية جاءت بالغسل.

(قلت: كلا! بل نص القرآن هو الغسل لتواتر القراءة في قوله: ﴿وأرجلكم إلى الكعبين﴾ بالنصب عطفًا على قوله: ﴿وجوهكم﴾، وقراءة الجر محمولة على الجر بالجوار لا على العطف المجرور في قوله: ﴿برؤسكم﴾، وإنما قالوا بجواز المسح على الخفين للحديث المشهور في ذلك اشتهاه الشمس في نصف النهار، والعجب من ابن حزم أنه كيف يغرر العوام بتمويهاته مع علمه ومعرفته بمذاهب العلماء وأقوالهم في ذلك؟ وإلى الله المشتكى).

قال: وكما تركوا الوصية للوالدين والأقربين لرواية جاءت: «لا وصية لوارث»، (قلت: بل بقيام الإجماع على كون الوصية للوالدين والأقربين منسوخة بآية الموارث، وحديث: «لا وصية لوارث»، سند لهذا الإجماع، ولا يستريب عاقل قط في أن من القرآن ناسخًا ومنسوخًا، قال

ورواه سعيد بن منصور عن سفيان بهذا السند بلفظ: فإن لم يكن في كتاب الله عز وجل ولا في سنة رسول الله ﷺ ولا فيما قضى به أئمة الهدى فأنْتَ بالخيار إن

تعالى: ﴿ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها﴾، ولا سبيل إلى معرفة النسخ إلا بالسنة أو الإجماع، وإذا ثبت النسخ فلا يقال: إنهم تركوا القرآن بالسنة، بل يقال: تركوا منسوخ القرآن بناسخه، وهذا أظهر من أن يخفى على طالب فضلا عن حافظ للحديث عارف به) قال: وكما تركوا جلد المحصن وهو نص القرآن لظن كاذب في تركه اهـ (٣٦:٦).

قلت: كلا! بل نص القرآن محمول بالإجماع على الزانى الغير المحصن، وأما حد المحصن وهو الرجم فتأبى بالأحاديث المشهورة في الباب، ولا ذكر للجلد فيها ولا أثر كما ذكرنا كل ذلك في أبواب الحدود واستوفينا الكلام مع ابن حزم هناك، فليراجع. وبالجمله فالأئمة لا سيما أبو حنيفة منهم لا يترك نص القرآن بالسنة أصلا إلا أن تقوم الحجة على كونه منسوخا.

الرد عليه في قوله: إن اجتهاد الرأى هو استفاد الجهد

حتى يرى الحق في القرآن والسنة لا يزال يطلب ذلك أبدا:

قال: وثالثها: أنه لو صح لكان معنى قوله: اجتهد رأى استفاد جهدى حتى أرى الحق في القرآن والسنة، ولا أزال أطلب ذلك أبدا اهـ. وهذا يرده قوله: فإن لم يكن في كتاب الله ولا في سنة رسول الله ولا فيما قضى أئمة الهدى فأنْتَ بالخيار إن شئت أن تجتهد رأيك إلخ، فإن ذلك صريح في أن التخيير بين الاجتهاد بالرأى وبين المؤامرة إنما هو بعد التيقن بكونه مما لا نص فيه، وإذا كان كذلك فلا يكون قوله: اجتهد رأى بمعنى استفاد جهدى، حتى أرى الحق في القرآن والسنة لكونه خلاف المفروض أولا، ولكونه من الحرج المفضى إلى تعطيل القضاء رأسا، بل معناه ما بينه كتاب عمر إلى أبي موسى: اعرف الأمثال والأشباه ثم قس الأمور عند ذلك إلخ.

وحاصله: أن الأمر إذا لم يكن في الكتاب والسنة وفيما قضى به الصالحون صريحا فعلى القاضى أن يعرف أمثاله وأشباهه من الكتاب والسنة، ثم يقيس هذا الأمر على أمثاله وأشباهه ويعمد إلى أحسبها إلى الله وأشبهها بالحق عنده، وهذا هو القياس الذى يستعمله المجتهدون من الفقهاء، والآثار يفسر بعضها بعضا، فلا يصح تفسير كلام عمر إلا بكلامه لا برأى ابن حزم وأمثاله.

والعجب من هؤلاء أنهم يطلبون القول بالرأى رأسا ثم لا يزالون يفسرون حديث رسول الله ﷺ وقول أصحابه بالرأى، وهل هذا إلا تناقض من القول وتلاعب بالدين، وأما إن قوله: فإن

شئت أن تجتهد رأيك وإن شئت أن تؤامرني ولا أرى مؤامرتك إياي إلا خيراً لك
(كتاب الأحكام لابن حزم ٢٩:٦).

لم تجد في كتاب الله ولا في سنة رسول الله ﷺ معاوض بقوله تعالى: ﴿اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ﴾ وقوله: ﴿اليوم أكملت لكم دينكم﴾ فقد أجبنا عنه فيما مضى؛ وحاصله: أن الحكم بالقياس المستنبط من الكتاب والسنة فيما لا نص فيه ليس إلا حكماً بما أنزل الله على رسوله ﷺ، وأما من أنه معارض لما ثبت عنه عليه السلام من تحريم القول بالرأى من قوله عليه السلام: «فاتخذ الناس رؤساء جهالاً فأتوا بالرأى فضلوا وأضلوا»، فقد أجبنا عنه أيضاً بأن الرأي المحترم، إنما هو ما كان غير مستند لدليل كما هو شأن رأي الجهال دون ما كان مستنداً لدليل من الكتاب والسنة مستنبطاً منهما، وهذا هو الجواب عن المعارضة بقوله عليه السلام: «من قال في القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار» أن المراد بالرأى ما كان صادراً عن جهل لا ما كان صادراً عن علم بدليل ما رواه ابن حزم نفسه بسند صحيح عن ابن عباس مرفوعاً: «من قال في القرآن بغير علم فليتبوأ» الحديث (٣٩:٤) من «كتاب الأحكام».

الرد عليه في قوله: إن المراد اجتهاد الرأي
في أمور الدنيا لا في أمور الدين:

قال: ورابعها: أن النبي ﷺ بين لنا ما تقع فيه المشورة منه وفرق بينه وبين الدين حيث أشار إلى ترك التأبير أولاً، فأمسكوا عنه فصار شيصاً، فقال: إذا كان شيئاً من أمر دنياكم فشأنكم، وإن كان شيئاً من أمر دينكم قإلى (٣٧:٤).

قلنا: لا يصح حمل قول معاذ: اجتهد رأيي ولا آلو، ولا قول ابن مسعود وعمر: فليجتهد رأيه على الاجتهاد في أمور الدنيا، لما لا يخفى على جاهل فضلاً عن عاقل أن القضاة لا يرجعون في أمور الدنيا من تلقيح النخل ونحوها وإنما يرجعون في أمور الدين من النكاح والطلاق والرجعة والعناق وامرأة المفقود والبيع والشراء والشفعة والإجازات والحدود والقصاص والنسب والوصية والموارث والأوقاف ونحوها، فليس معنى قوله: اجتهد رأيي إلا الاجتهاد برأيه في الدين، وهذا أظهر من أن يخفى على طالب فضلاً عن عالم متبحر في الحديث، ولكن ابن حزم قد جبل على تغرير العوام بتمويهاته وليس الحق بالباطل تليساته، منها قوله في «الحلى»: إن كل رأى روى عن بعض الصحابة كان على سبيل صلح بين المسلمين لا على أنه إلزام ولا أنه حق لكنه إشارة

٤٨٧٧- نا محمد بن مخلد نا عبد الله بن أحمد بن حنبل ثنى أبى نا سفيان بن عيينة نا إدريس الأودى عن سعيد بن أبى بردة وأخرج الكتاب فقال: هذا كتاب عمر إلى أبى موسى الأشعرى فذكر الحديث بطوله وفيه: الفهم الفهم فيما يختلج فى صدرك بعفو أو صلح أو تورع فقط لا على سبيل الإيجاب (١: ٦٢).

قلنا: هذا فى القضاء غير مسلم، فإن القضاء لا يكون إلا بطريق الإلزام والإيجاب، ومن المعلوم يقينا أنه لم يأت فى كل حادثة نص يحكمها فباليقين ندرى أنه اتفقت قضايا اختلفت فيها الصحابة برأيهم لعدم النص، وهم أعرف الناس بالنصوص، فإنهم اختلفوا فى مسائل من الموارث كميراث الجد ومسائل العول، ومسألة بيع أمهات الأولاد، واختلفوا فى معاوية وعلى رضى الله عنهما أيهما على الحق وأدى ذلك إلى تقاتل الفئتين، وغير ذلك من مسائل لا تنحصر فى التنوع من الطلاق والعدد، وحكموا فيها تحليلا وتحريما بالآراء.

وقد اعترف ابن حزم بأنه وقع الحكم بالرأى فى القرن الأول، وهو قرن الصحابة، فكيف يقول: فأى حاجة إلى القياس؟ فهل يرى ابن حزم أن هداياهم هذه كانت على سبيل الصلح والمشورة كلها؟ كلا بل كانت على سبيل الإلزام والإيجاب، على أننا حققنا لك أن القياس على العلة المنصوصة هو من النص، فالرجوع إليه عند التنازع رجوع إلى الله ورسوله، وليس هذا القياس من ضرب الأمثال فى الدين، بل هو من الدين، ومن أراد البسط فى رد ما احتج به على نفى القياس وإبطال الرأى، فليراجع تنمة "مقدمة الإعلاء" لبعض الأحباب فإنه قد كشف الغطاء عن تلبيساته وأوضح الحق والصواب.

الرد على ابن حزم فى حكمه على
كتاب عمر إلى أبى موسى بالكذب والوضع:

قوله: نا محمد بن مخلد إلخ.

قال العبد الضعيف: وأحسن الله عزاءنا فى ابن حزم، حيث قال: لا سبيل إلى وجود حديث عن أحد من الصحابة رضى الله عنهم أنه أطلق الأمر بالقول بالقياس أبدا إلا فى الرسالة المكذوبة الموضوعه على عمر رضى الله عنه فإن فيها: واعرف الأشباه والأمثال، وقس الأمور؛ وهذه رسالة لم يروها إلا عبد الملك بن الوليد بن معدان عن أبيه، وهو ساقط بلا خلاف وأبوه أسقط منه أو من هو مثله فى السقوط اهـ (١: ٥٩ من "المحلى").

مما يبلغك في القرآن والسنة، اعرف الأمثال والأشباه ثم قس الأمور عند ذلك فاعمد إلى أحبها إلى الله وأشبهها بالحق فيما ترى، الحديث أخرجه الدارقطني (٥١٢:٢)، ورجاله ثقات كلهم، وفي "أعلام الموقعين" (٣٠:١) من طريق سفيان ثنا إدريس قال: أتيت سعيد بن أبي بردة فسألته عن رسل عمر بن الخطاب التي كان يكتب بها إلى أبي موسى

فهل رأيتم وسمعتهم بأجرأ منه على تكذيب الأحاديث والحكم يوضعها بمجرد وصولها إليه بسند واه أو ضعيف مع احتمال أن يكون لها سند آخر أقوى من هذا السند الذي هو عنده، فهذه رسالة عمر قد رواها الدارقطني في "سننه": بسندين ليس في واحد منهما عبد الملك بن الوليد بن معدان، فأخرجه أولاً: عن أبي جعفر محمد بن سليمان النعماني نا عبد الله بن عبد الصمد بن أبي خداش نا عيسى بن يونس نا عبيد الله بن أبي حميد عن أبي المليح الهذلي قال: كتب عمر إلى أبي موسى الحديث. ثم أخرجه عن محمد بن مخلد نا عبد الله بن أحمد بن حنبل ثنى أبي نا سفيان بن عيينة نا إدريس الأودي عن سعيد بن أبي بردة وأخرج الكتاب فقال: هذا كتاب عمر إلى أبي موسى فذكره، وفي الأول عبيد الله بن أبي حميد ضعيف، وأما الثاني: فليس فيه أحد من الضعفاء، بل رجاله ثقات كلهم، وإدريس الأودي: هو إدريس بن يزيد بن عبد الرحمن ثقة من رجال الجماعة، قال: إن سعيد بن أبي بردة بن أبي موسى أراه الكتاب وقرأه لديه، وهذه وجادة جيدة في قوة الإسناد الصحيح إن لم تكن أقوى منه، فإن القراءة من الكتاب أوثق من التلقي عن الحفظ لا سيما وقد تلقاه العلماء بالقبول وبنوا عليه أصول الحكم والشهادة وغيرها؛ فهل قول ابن حزم: إنها رسالة مكذوبة موضوعة على عمر إلا تحكم بالرأى الباطل من غير دليل، لا سيما وعبد الملك بن الوليد بن معدان ليس كما قال ابن حزم ساقطاً بلا خلاف، بل قال فيه يحيى بن معين، وهو أقعد الناس بهذا الشأن صالح، كما في "الميزان" و"التهذيب" (٤٢٨:٦)، فكيف يكون ساقطاً بلا خلاف من يوثقه ابن معين ويصلحه، وأبوه الوليد بن معدان، ذكره ابن حبان في "الثقات"، وقال: يعتبر بحديثه من غير رواية ابنه، كذا في "اللسان" (٢٢٧:٦)، وإنما قال: من غير رواية ابنه ضعيفاً لكون ابنه عند ابن حبان، وأما عند ابن معين فيعتبر بحديثه من رواية ابنه وغيره من الثقات.

وبالجملة: فعبد الملك مختلف فيه انفراد ابن حزم بتضعيفه إلى النهاية، وإنما هو متوسط وأبوه الوليد لم يضعفه أحد غير ابن حزم فيما علمنا، وأنى له تضعيف القدماء من المحدثين من غير أن يأخذ ذلك عن سبقه من أئمة الجرح والتعديل. وأخرجه أبو عبيد والبيهقي من طريق كثير بن هشام عن جعفر بن برقان عن معمر عن أبي العوام قال: كتب عمر إلى أبي موسى فذكره، وهذا

الأشعري وكان أبو موسى قد أوصى إلى أبي بردة فأخرج إليه كتباً، فرأيت في كتاب منها فذكره. قال ابن القيم: وهذا كتاب جليل تلقاه العلماء بالقبول وبنوا عليه أصول الحكم والشهادة، والحاكم والمفتي أحوج شيء إليه وإلى تأمله والتفقه فيه اهـ. وقد ذكرنا في المقدمة أن من دليل صحة الحديث تلقى العلماء له بالقبول.

شاهد جيد لما رواه عبد الملك بن الوليد، ولكن ابن حزم يحكم برأيه في الحديث يصحح ما يشاء ويكذب ما يشاء مع كون الحكم بالرأى والظن باطلاً عنده بالمرة، لأن الظن أكذب الحديث، فيا للعجب كيف جاز له قبول الحديث ورده بالرأى والظن، ولا يجوز له العمل بالسنة والكتاب بالقياس والرأى، وهل هذا إلا مكابرة وتحكم بالباطل.

الجواب عن قول ابن حزم: إن أصحاب القياس كلهم مختلفون في قياساتهم:

وبهذا ظهر الجواب عما أورده على القائلين بالقياس بقوله: لا سيما وجميع أصحاب القياس مختلفون في قياساتهم لا تكاد توجد مسألة إلا وكل طائفة منهم تأتي بقياس تدعى صحته تعارض به قياس الأخرى وهم كلهم مقرون مجمعون على أنه ليس كل قياس صحيحاً ولا كل رأى حقاً، فقلنا لهم: فهاتوا أحد العلة الصحيحة التي لا تقيسون إلا عليها من العلة الفاسدة فلجلجوا، وهذا مكان إن زم عليهم فيه ظهر فساد قولهم جملة اهـ (١: ٥٨ من "المحلى").

وحاصل الجواب أن جميع أصحاب الحديث مختلفون في أصولهم لتصحيح الحديث وتضعيفه وتوثيق الرواة وتزييفهم لا يكاد يوجد حديث إلا وكل طائفة منهم تأتي بكلام في رواته يعارض به كلام الأخرى، وهم كلهم مقرون مجمعون على أنه ليس كل حديث صحيحاً ولا كل راوٍ ثقة حجة، فقلنا لهم: فهاتوا حد الحديث الصحيح والرواية الثقة الحجة الذي لا تصححون الحديث إلا عليها من الحد الفاسد فلجلجوا، وإن اتفقوا على بيان الحد مرة اضطربوا في إعماله أخرى كما لا يخفى على من مارس اختلاف المحدثين وتباين مشروطهم وتجاذب أقوالهم في تصحيح الأحاديث وتزييفها، وتوثيق الرجال، وتضعيفها فلم يسلم منهم من الجرح إلا قليل، وهذا مكان إن زم على ابن حزم فيه ظهر فساد قوله أنه في الأخذ بخير الواحد على الحق المتيقن جملة، فافهم.

الجواب عن قوله: إن في هذه الرسالة أشياء خالفوا فيها عمر:

وأما قوله: فكيف وفي هذا الرسالة نفسها أشياء خالفوا فيها عمر رضى الله عنه، منها قوله

٤٨٧٨- قال شعبة: حدثني أبو عون عن الحارث بن عمرو عن أناس من أصحاب معاذ عن معاذ أن رسول الله ﷺ لما بعثه إلى اليمن قال: كيف تصنع إن عرض لك قضاء؟ قال: أقضى بما في كتاب الله، قال: فإن لم يكن في كتاب الله؟ قال: فبسنة رسول الله ﷺ قال: فإن لم يكن في سنة رسول الله ﷺ؟ قال: أجتهد رأى لا آلو قال: فضرب رسول الله ﷺ صدرى ثم قال: الحمد لله الذى وفق رسول رسول الله ﷺ لما يرضى رسول الله ﷺ. رواه أحمد وأبو داود والترمذى وابن عدى والطبرانى والبيهقى (التلخيص الحبير ٣: ٤٠١).

فيها: والمسلمون عدول بعضهم على بعض إلا مجلوداً فى حد، أو ظنياً فى ولاء، أو نسب، وهم لا يقولون بهذا: يعنى جميع الحاضرين من أصحاب القياس حنفيهم وشافعيهم ومالكيهم وإخ (١: ٦٠ من "المحلى") ففيه: أن هذه قرية بلا مرية، فقد أجمع المسلمون على رد شهادة المخلود فى القذف وهو المراد بالمجلود ههنا ثم اختلفوا، فقال أبو حنيفة: لا تقبل شهادته وإن تاب. وقال آخرون: تقبل شهادته إذا تاب. قال ابن القيم فى "الإعلام": وقول أمير المؤمنين: أو مجاوداً فى حد المراد به القاذف إذا حد للقذف لم تقبل شهادته بعد ذلك، وهذا متفق عليه بين الأمة قبل التوبة، والقرآن نص فيه، وأما إذا أناب ففى قبول شهادته قولان مشهوران للعلماء اهـ (١: ٤٤).

وأما الظنين فى الولاء والنسب: فقد اتفق فقهاء الأمصار على رد شهادته، كما سيأتى فى باب الشهادة، وليس مراد عمر أن من لا يكون ظنياً فى ولاء أو نسب ويكون متهماً فى غير ذلك من أمور الدين تقبل شهادته، كما فهمه ابن حزم، بل المراد أنه لا يجوز شهادة كل متهم فى دينه سواء كان متهماً فى النسب، والولاء، أو غير ذلك من المحرمات، وإنما ذكر الظنين فى الولاء، والنسب تمثيلاً لكثرة ابتلاء الناس بمثل هذه، فقول أبى حنيفة أن الخصم إذا طعن فى الشاهد توقف فى شهادته حتى تثبت عدالته ليس بخلاف قول عمر هذا، ولكن ابن حزم لاحظ له من الدراية والفقه فيجعل ما ليس بمخالف مخالف، والظن أكذب الحديث، وإذ قد ثبتت صحة هذه الرسالة واندحض كل ما أورده ابن حزم عليها فداليتها على جواز الحكم بالقياس فيما لا نص فيه ظاهرة.

الجواب عن طعن ابن حزم فى إسناد حديث معاذ:

قوله: قال شعبة إله رده ابن حزم بأنه لا يحل الاحتجاج به لسقوطه وذلك أنه لم يرد قط إلا من طريق الحارث بن عمرو وهو مجهول لا يدرى أحد من هو؟ ثم هو عن رجال من أهل حمص

وقال الخطيب: قد قيل: إن عبادة بن نسي رواه عن عبد الرحمن بن غنم عن معاذ، وهذا إسناد متصل، ورجاله معروفون بالثقة، على أن أهل العلم قد نقلوه واحتجوا به، فوقفنا بذلك على صحته عندهم كما وقفنا على صحة أحاديث لا تثبت من جهة الإسناد ولكن لما نقلها الكافة عن الكافة غنوا لصحتها عندهم عن طلب الإسناد لها،

لا يدري من هم وهو باطل، لا أصل له (كتاب الأحكام ٦: ٣٥).

قلت: ومن أنباك أن رواية من لا تعرفه أنت تكون باطلة لا أصل لها؟ هل ورد بذلك نص في القرآن، أو أثر في الحديث؟ أم هذا كله تحكم منك بالرأى الذى تبطله من غيرك وتستعمله، ولا تبالي؟ كفك أم أزيدك؟.

قال الحافظ فى "التهذيب": قال ابن عدى: هو معروف بهذا الحديث، وذكره ابن حبان فى "الثقات" اهـ (٢: ١٥٢)، وقال ابن القيم فى "الإعلام": فهذا حديث وإن كان عن غير مسمين فهم أصحاب معاذ فلا يضره ذلك. لأنه يدل على شهرة الحديث وإن الذى حدث به الحارث بن عمرو جماعة من أصحاب معاذ لا واحد منهم، وهذا أبلغ فى الشهرة من أن يكون عن واحد منهم لو سمي، كيف وشهرة أصحاب معاذ بالعلم، والدين، والفضل، والصدق بالحل الذى لا يخفى، ولا يعرف فى أصحابه منهم، ولا كذاب ولا مجروح، بل أصحابه من أفاضل المسلمين وخيارهم لا يشك أهل العلم بالنقل فى ذلك، كيف وشعبة حامل لواء هذا الحديث، وقد قال بعض أئمة الحديث: إذا رأيت شعبة فى إسناد حديث فاشدد يدك به اهـ (١: ٧٣).

وقد ذكرنا قول الخطيب فى المتن: أنه حكم بصحة هذا الحديث فانظروا إلى اختلاف المحدثين فى تصحيح الأحاديث وتزييفها، فالذى يقول فيه ابن حزم: إنه باطل لا أصل له يجعله غيره حديثاً جليلاً مشهوراً متلقى بالقبول مستغنياً عن الإسناد لشهرته عند أهل العلم، وتلقيهم له، ولا يخفى ما فى ابن حزم من التهور فى رد الأحاديث الصحيحة بمجرد رأيه، والجرأة على تضعيف الرجال، وترهينهم لعدم معرفته بهم وجهله عن حالهم، فالأمان مرتفع من تضعيفه للأحاديث وتزييفه للرواة، ودلالة الحديث على الحكم بالرأى فيما لا نص فيه ظاهرة.

قال الحافظ فى "التلخيص": قال ابن طاهر فى تصنيف له مفرد فى الكلام على هذا الحديث: إن أقبح ما رأيت فيه قول إمام الحرمين فى "كتاب أصول الفقه"، و"العمدة" فى هذا الباب على حديث معاذ قال: وهذه زلة منه، ولو كان عالماً بالنقل لما ارتكب هذه الجهالة، قلت:

فكذلك حديث معاذ لما احتجوا به جميعاً غنوا عن طلب الإسناد له انتهى كلامه ملخصاً من "أعلام الموقعين" (١: ٧٣).

أساء الأدب على إمام الحرمين، وكان يمكنه أن يعبر بألن من هذه العبارة، مع أن كلام إمام الحرمين أشد مما نقله عنه فإنه قال: والحديث مدون في الصحاح^(١) متفق على صحته^(٢) لا يتطرق إليه تأويل كذا قال رحمه الله، وقد أخرجه الخطيب في "كتاب الفقيه والمتفقه" من رواية (عبادة بن نسي عن) عبد الرحمن بن غنم عن معاذ بن جبل، فلو كان الإسناد إلى عبد الرحمن ثابتاً لكان كافياً في صحة الحديث، وقد استند أبو العباس بن القاص في صحته إلى تلقي أئمة الفقه والاجتهاد له بالقبول، قال: وهذا القدر مغن عن مجرد الرواية، وهو نظري أخذهم بحديث: «لا وصية لوارث» مع كون رواية إسماعيل بن عياش اهـ (٢: ٤٠١ و ٤٠٢) وأنشد ابن عبد البر لأبي محمد اليزيدي النحوي المقرئ المشهور برواية أبي عمرو بن العلاء من أبيات طويلة في إثبات القياس.

لا تكن كالخمار يحمل أسفارا كما قد قرأت في القرآن
إن هذا القياس في كل أمر عند أهل العقول كالميزان
لا يجوز القياس في الدين إلا لفقيه لدينه ضوان
ليس يغنى عن جاهل قول راو عن فلان وقوله عن فلان
إن أتاه مسترشد أفتاه بحديثين فيهما معنيان
إن من يحمل الحديث ولا يعرف فيه المراد كالصيدلاني
حكم الله في الجزاء ذوى عدل الذى الصيد بالذى يريان
لم يوقت ولم يسم ولكن قال فيه فليحكم العدلان
ولنا في النبى صلى عليه الله والصلحون كل أوان
أسوة في مقالة لمعاذ: اقض بالرأى إن أتى الخصمان
وكتاب الفاروق يرحمه الله إلى الأشعرى في تبيان
قس إذا أشكلت عليك أمور ثم قل بالصواب والعرفان

(١) أراد به الصحاح الست، ولا ريب في صحة هذا الكلام فإن الحديث أخرجه أبو داود والترمذى وهما من الصحاح.

(٢) أراد به اتفاق المجتهدين من الفقهاء ولا شك في استقامة هذا الكلام فإن الفقهاء كلهم يذكرونه في كتبهم ويعتمدون عليه، وقد

مر غير مرة أن احتجاج المجتهد بحديث تصحيح له فكيف باحتجاج المجتهدين كلهم به.

باب فى تقسيم قضاء القاضى

٤٨٧٩- عن بريدة عن النبى ﷺ قال: «القضاة ثلاثة: واحد فى الجنة واثنان فى النار، فالذى فى الجنة فرجل عرف الحق ففضى به، ورجل عرف الحق وجار فى الحكم

باب فى تقسيم القاضى

قوله: القضاة ثلاثة إلخ أقول: هذا تقسيم للقضاء بحسب القضاء فالتقسيم فى الحقيقة تقسيم للقضاء، وتوضيحه: إن القضاء لا يخلو من أن يكون عن معرفة الحق أو عن جهله، والثانى حرام. والأول لا يخلو من أن يكون موافقا للعلم أو مخالفا له، والثانى حرام. والأول جائز وموجب للثواب. ومعرفة الحق أعم من أن يكون مطابقا للواقع أو مخالفا له للخطأ فى الاجتهاد كما يدل عليه حديث عمرو بن العاص وأبى هريرة أن للمخطئ أجرا واحدا. والمطابق للواقع أعم من أن يكون حاصلا بالاجتهاد أو بتقليد العالم المجتهد، واستدل ابن تيمية فى "المنتقى" بحديث بريدة على أنه لا يصح قضاء المرأة. ووجه الاستدلال أنه ﷺ جعل القضاة منحصرة فى ثلاثة. ثم جعل كل واحد منهم رجلا فعلم منه أن المرأة لا تصلح للقضاء. والجواب عنه أنه ليس المقصود منه حصر القضاة فى الرجال بل المقصود هو حصر قضاء القضاة فى ثلاثة أنواع. والقضاة أعم من أن يكونوا رجالا أو نساء، أو رجالا ونساء. وتخصيص الرجل بالذكر إما لأن الرجل أصل فى الأحكام والمرأة تابعة له، أو خرج الكلام مخرج الغالب والعادة، أو ذكر الرجل واقع على سبيل التمثيل فلا يتم الاستدلال. واحتج ابن حجر وتبعه الشوكانى لهذا المطلب لقوله ﷺ: «لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة».

والجواب عنه: أنه لا يدل على عدم الصحة وإنما يدل على عدم الاستحسان، ولو سلم فهو يدل على عدم جواز الإمامة الكبرى لا على عدم جواز القضاء مطلقا. ثم المنقول من أبى حنيفة أنه لا يجوز قضاء المرأة فيما دون الحدود والقصاص، والمنقول من ابن جرير أنه يجوز قضاء المرأة مطلقا. وقال ابن العربى المالکى فى "أحكام القرآن": أنه لم يصح ذلك عنه، ولعله كما نقل عن أبى حنيفة أنها تقضى فيما تشهد فيه، وليس بأن يكون قاضية على الإطلاق ولا بأن تكتب لها منشور بأن فلانة مقدمة على الحكم إلا فى الذماء والنكاح، وإنما ذلك كسبيل التحكيم أو الاستتابة فى القضية الواحدة بدليل قوله ﷺ: «لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة» وهذا هو الظن بأبى حنيفة وابن جرير، وقد روى أن عمر قدم امرأة على حسبة السوق، ولم يصح فلا تلتفتوا إليه، وإنما هو من دسائس المبتدعة فى الأحاديث اهـ وهذا توجيه حسن للمذهب أبى حنيفة، وابن جرير فى المسألة،

فهو في النار، ورجل قضى للناس على جهل فهو في النار». رواه ابن ماجه وأبو داود، وأخرجه أيضا الترمذى والنسائى والحاكم وصححه، قال الحاكم في علوم الحديث:

وإن دفع به ما أورد أبو بكر بن الطيب الشافعى عليهما بقوله: ليس كلام الشيخين (أبى حنيفة وابن جرير) في هذه المسألة بشيء؛ فإن المرأة لا يتأتى منها أن تبرز إلى المجالس، ولا تخالط الرجال، ولا تفاوضهم معروضة النظر للنظر لأنها إن كانت فتاة حرم النظر إليها واستماع كلامها وإن كانت بتحالة برزة لم يجمعها والرجال مجلس تزوجم فيه معهم وتكون منظره لهم؛ ولا يفلح قط من تصور هذا ولا من اعتقده اهـ. ووجه الاندفاع أن هذه المفاصد إنما تلزم لو قال الشيخين بأنه يجوز تفويض منصب القضاء للمرأة ولم يقولوا بذلك وإنما قالوا بصحة قضاءها فيما تشهد فيه لو وليت أو تغلبت بشوكتها وحيث لا يلزمها ما ألزم من المفاصد، ثم مقصودهما أن المرأة أهل لذلك لا أنه يجوز تفويض ذلك إنما لأن الأهلية لا تستلزم الإباحة كما لا يخفى، فلا يرد عليهما ما أورد. فتنبه له. ولا يبعد أن يكون مبنى الإجماع على أنه لا يجوز تولية المرأة للإمارة هو ترتيب المفاصد على إمارتها لا كونها غير أهل ذلك إذ لم يظهر لى دليل على عدم أهليتها، بل ظاهر قوله: لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة يدل على صحة التولية مع ترتب عدم الفلاح عليه والله أعلم، فإن كان كذلك فلو ولوا امرأة، أو تغلبت بشوكتها، ينبغي أن يصح إمارتها ولكن يجب عليها إن تولى من يصلح لها في أمور لا تصلح المرأة لها بنفسها كالإمامة في الصلاة والقضاء في الحدود والقصاص، ولكن لا ينبغي أن يفعل ذلك للمفاصد التي تترتب على إمارتها.

ثم لما كان مبنى الإمارة والقضاء على الإلزام فلا يصح لها من لا ولاية له على الإلزام كالصبي والعبد والكافر وما روى عنه ﷺ أنه قال: «اسمعوا وأطيعوا وإن أمر عليكم عبد حبشي ما أقام فيكم كتاب الله» لا يدل على أهلية العبد للولاية وإنما يدل على وجوب السمع والطاعة، وجوب السمع والطاعة لا يستلزم الولاية، لأن كل من أمر بالمعروف أو نهى عن المنكر وجب له السمع والطاعة، وإن لم يكن أهلا للإمارة، ثم الأمر بوجوب السمع والطاعة مبنى على التحرز عن فتنة القيام عليه، فلا يدل على أهلية العبد للولاية فتنبه، وبالتفسير الذى فسرنا به حديث بريدة يعلم أنه لا يشترط الاجتهاد في القضاء ولا دليل لمن اشترطه لأن مقصود القضاء، كما يحصل بالاجتهاد يحصل بالتقليد أيضا فلا وجه للاشتراط، وما قال الشوكاني في هذا الباب في "النيل" (٥١٢: ٨): إن كان لإثبات أولوية الاجتهاد فلا كلام، وإن كان لإثبات الاشتراط، كما هو الظاهر فالجواب عنه أنه منقوض بعمل غير المجتهد بالشرعية فإنه مكلف به، وتقرير الإشكال جار فيه، فما كان جوابه في عمله يكون هو جوابنا في قضاءه، فافهم.

تفرد به الخراسانيون ورواته مراوزة. وقال الحافظ: له طرق غير هذه جمعتها في جزء مفرد اهـ (نيل الأوطار ٨: ٩، ١٠).

قال العبد الضعيف: وقال ابن حزم في "المحلى": وجائز أن تلى المرأة الحكم وهو قول أبي حنيفة (وليس معناه أن يجوز توليتها الحكم) وقد روى عن عمر بن الخطاب أنه ولي الشفاء امرأة من قومه السوق (قد تقدم في كلام ابن العربي أنه لم يصح، فلا تلتفتوا إليه) فإن قيل: قد قال رسول الله ﷺ «لن يفلح قوم أسندوا أمرهم إلى امرأة» قلنا: إنما قال ذلك رسول الله ﷺ في الأمر العام الذي هو الخلافة، برهان ذلك قوله عليه الصلاة والسلام: «المرأة راعية على مال زوجها وهي مسؤولة عن رعيتها» وقد أجاز المالكيون أن تكون وصيته ووكيلته ولم يأت نص من منعها أن تلى بعض الأمور اهـ (٩: ٤٣٠).

وقال المحقق في "الفتح": والجواب أن ما ذكر غاية ما يفيد منع أن تستقضى وعدم حله والكلام فيما لو وليت وأثم المقلد بذلك، أو حكمها خصمان فقضت قضاء موافقا لدين الله أكان ينفذ أم لا؟ لم ينتهض الدليل على نفيه بعد موافقة ما أنزل الله إلا أن يثبت شرعا سلب أهليتها وليس في الشرع سوى نقصان عقلها، ومعلوم أنه لم يصل إلى حد سلب ولايتها بالكلية، ألا ترى أنها تصلح شاهدة وناظرة في الأوقاف ووصية على اليتامى، ثم النقصان منسوب إلى الجنس فجاز في الفرد خلافه، ألا ترى إلى صدق قولنا: الرجل خير من المرأة مع جواز كون بعض أفراد النساء خيرا من بعض أفراد الرجال، ولذلك النقص الغريزي نسب ﷺ من يوليهم لعدم الفلاح، فكان الحديث متعرضا للمولين ولهن بنقص الحال، وهذا حق ولكن الكلام فيما لو وليت فقضت بالحق لما يطل ذلك الحق اهـ (٦: ٣٩١)، ولو راجع بعض الأحياء هذا الكلام لعرف بحقيقة قول الإمام من نصوص أئمة المذهب الأعلام ولم يحتج إلى القيل والقال، والتعويل على التأويل الذي ذكره من عند نفسه، أو حكاه عن غيره من توجيه المقال.

حجة الحنفية في جواز قضاء المرأة وإمارتها:

والأولى أن يستدل لمذهب الحنفية في جواز قضاء المرأة وإمارتها بقصة عائشة رضي الله عنها في وقعة الجمل، فقد ثبت في الصحيح عن أبي بكر قال: لقد نفعني الله بكلمة أيام الجمل لما بلغ النبي ﷺ أن فارسا ملكوا ابنة كسرى قال: «لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة» وهذا يدل على أن أصحاب الجمل كانوا قد ولوا أمرهم عائشة رضي الله عنها، وأصرح منه ما رواه أبو بكر بن أبي

٤٨٨٠- عن عمرو بن العاص وأبى هريرة عن النبي ﷺ قال: «إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد فأخطأ فله أجر» أخرجه الشيخان -البخارى ومسلم- كما فى "النيل" (٥٠٥:٨).

شبهة من طريق عمر بن الهجنع عن أبى بكرة وقيل له: ما منعك أن تقاتل مع أهل البصرة يوم الجمل؟ فقال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «يخرج قوم هلكى لا يفلحون قائدهم امرأة فى الجنة» (فتح البارى ١٣: ٤٦)، وأخرج عمر بن شبة من طريق مبارك بن فضالة عن الحسن أن عائشة أرسلت إلى أبى بكرة فقال: إنك أم وإن حقك عظيم، ولكن سمعت رسول الله ﷺ يقول: «لن يفلح قوم تملكهم امرأة» اهـ. فتح البارى أيضاً، فيه أصرح دلالة على كون عائشة قائدة القوم أميراً عليهم وفى القوم عدد عظيم من الصحابة كما لا يخفى، وكلهم لم يحمل الحديث على بطلان إمارة المرأة وعدم صحتها بل حملة على أن ذلك مما لا ينبغى، لأنه لا يوجب الفلاح غالباً، ولم ينقل عن الصحابة أنهم أنكروا إمارة عائشة رضى الله عنها من حيث الإمارة وحكموا ببطلانها، وإنما أنكروا من أنكروا لكون الحق مع على رضى الله عنه، فافهم، فإنه من المواهب.

قوله: وعن عمرو بن العاص وأبى هريرة إلخ. فيه جواز الحكم بالاجتهاد وهو القياس فيما لا نص فيه، وروى ابن حزم من طريق سعيد بن منصور ثنا فرج بن فضالة ثنا محمد بن عبد الأعلى عن أبيه عن عبد الله بن عمرو بن العاص عن أبيه قال: جاء خصمان يختصمان إلى رسول الله ﷺ فقال لى: يا عمرو! اقض بينهما. قلت: أنت أولى بذلك منى يا نبى الله! قال: وإن كان قلت: على ما ذا أقضى؟ قال: إن أصبت القضاء بينهما فلك عشر حسنات، وإن اجتهدت فأخطأت فلك حسنة (كتاب الأحكام ٦: ٢٥ و ٢٦)، فرج بن فضالة ليس بذلك قد ضعفوه، ولكن حديث الباب يشهد له ورده ابن حزم بقوله: وأما حديث عمرو بن العاص فأعظم حجة عليهم لأن فيه أن الحاكم المجتهد يخطئ ويصيب، فإذا ذلك كذلك فحرام الحكم فى الدين بالخطأ، وما أحل الله تعالى قط إمضاء الخطأ، فبطل تعلقهم به اهـ.

ولا يخفى ما فيه من التمويه وليس الحق بالباطل، فكما أن فى الحديث أن الحاكم المجتهد يخطئ ويصيب كذلك فيه أنه مأجور فى الحالتين فإن أصاب فله أجران أو عشرة أجور، وإن أخطأ فله أجر، وفيه أن خطأ المجتهدين فى الاجتهاديات معفو عنه غير مواخذ به، وهو صريح فى جواز الحكم بالرأى وإلا لم يستحق المجتهد أجراً على خطأه فى الاجتهاد، وأيضاً فما ذا يقول ابن حزم فى الذى يحكم بالنص: هل لا يخطئ هو فى حكمه أبداً؟ فإن قال: نعم ولا أظنه قائلاً فما أجدره

بأن يعدله بغل، كيف وقد صرح بخلافه في الأحكام بقوله: وليس أحد بعد النبي ﷺ إلا وهو يخطئ ويصيب، فليس خطأه بمنع من قبول صوابه، ولا يوجد مفت في الديانة وفي الطب أبداً إلا أحد ثلاثة أناسي، أما عالم فيفتي بما بلغه من النصوص بعد البحث والتقصي كما يلزمه فهذا مأجور أخطأ أو أصاب، وواجب عليه أن يفتي بما علم إلخ (٥: ١٢٨)، وقال في باب الدليل والاجتهاد: والاستدلال هو غير الدليل، لأنه قد يستدل من لا يقع على الدليل، وقد يوجد الاستدلال وطلب الدليل ممن لا يجد ما طلب، كما قال الشاعر:

وما كل موصوف له الحق يهتدى وما كل من أم الصوى يستينها

اهـ، (٤: ١٠٧، ١٣٠).

وإذا قد أقررت بأنه ليس أحد بعد النبي ﷺ إلا وهو يخطئ ويصيب وإن كان عالماً بالنصوص حق العلم فمن أين أوجبت على العالم أن يفتي بما علم وقد علمت بأنه يخطئ ويصيب، وحرام الحكم في الدين بالخطأ وما أحل الله قط إمضاء الحكم بالخطأ؟ فبطل الحكم بالنص بالدليل الذي أبطلت به الحكم بالقياس، واندحض إيرادك على أصحاب القياس جملة، ويجب عليك القول بأنه لا يجوز الحكم ولا الإفتاء إلا لمن هو معصوم من الخطأ باليقين، وليس المعصوم إلا النبي عند أهل السنة، أو الأئمة من أهل البيت عند الروافض، فانظر ما ذا ترى، هذا مع قولك بأن الصحيح أن أبا حنيفة ومالكاً رحمهما الله اجتهدا، وكانا ممن أمر بالاجتهاد، إذ كل مسلم، ففرض عليه أن يجتهد في دينه وجريا على طريق من سلف في ترك التقليد، فأجرا فيما أصابا فيه أجرين وأجرا فيما أخطأ فيه أجراً واحداً، وسلما من الوزر في ذلك على كل حال، وهكذا حال كل عالم ومتعلم غيرهما ممن كان قبلهما وممن كان معهما وممن أتى بعدهما ولا فرق اهـ (٢: ١٢٠).

وقد علمت أن أبا حنيفة ومالكاً والشافعي قد اجتهدوا وأفتوا بالقياس والرأي أيضاً كما قد اجتهدوا وأفتوا بالنصوص، وقد اعترفت بصحة اجتهداهم وكونهم مأمورين به مأجورين عليه، وفيه رد على ما ذكرته من نفى القياس وإبطال الحكم والإفتاء به من حيث لم تشعر، وكذلك أهل الباطل لا يسلمون من التناقض في الكلام والتهافت فيه.

دلائل جواز القضاء والإفتاء بالتقليد:

فائدة: قال العبد الضعيف: يجوز الحكم والقضاء بالتقليد كما يجوز الإفتاء به وهو المذهب بدليل قول عمر لشريح: فإن لم يكن في كتاب الله عز وجل ولا في سنة رسول الله ولا فيما قضى

به أئمة الهدى فأنت بالخيار، إن شئت أن تجتهد رأيك وإن شئت أن تؤامرنى ولا أرى مؤامرتك إياى إلا خيراً لك، وسنده صحيح كما تقدم، وأمره إياه بمؤامرته ليس إلا أمراً بالتقليد كما لا يخفى على من له مسكة عقل، وقال تعالى: ﴿فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون﴾، فأمر سبحانه من لا علم له أن يسأل من هو أعلم منه، وقد أرشد النبي ﷺ من لا يعلم إلى سؤال من يعلم فقال: «ألا سألوا إذ لم يعلموا إنما شفاء العي السؤال».

وهذا عالم الأرض عمر قد قلد أبا بكر فى الكلالة وفى قتال أهل الردة، فروى شعبة عن عاصم الأحول عن الشعبي أن أبا بكر قال: أفضى فيها برأى فإن يكن صواباً فمن الله وإن يكن خطأ فمنى ومن الشيطان والله ورسوله منه برىء، هو ما دون الولد والوالد. فقال عمر بن الخطاب: إنى لأستحى من الله أن أخالف أبا بكر، ولا يرد عليه النقض بما خالفه فيه من المسائل فإنه إما إن كان من الخلاف المباح كالمفاضلة فى العطاء فإن أبا بكر لم يكن يرى التسوية واجبة، وإما إن كان فيما لاح له الحق فى غير ما قاله أبو بكر لكون عمر عالماً مجتهداً لا يجوز له تقليد غيره إلا فيما لم يتبين له الصواب فيه من الخطأ فافهم، فإن أهل الظاهر لا يفقهون، وصح عن عمر أنه قال لأبى بكر: رأينا لرأيك تبع، وصح عن ابن مسعود أنه كان يأخذ بقول عمر - أى فى الاجتهاديات - دون ما كان عنده علم به بالنص، وقال الشعبي عن مسروق: كان سنة من أصحاب النبي ﷺ يفتون الناس (أراد الرجال وإلا فقد كانت عائشة رضى الله عنها تفتى النساء، وكذا أم سلمة رضى الله عنها) ابن مسعود وعمر بن الخطاب وعلى وزيد ابن ثابت وأبى بن كعب وأبو موسى، وكان ثلاثة منهم يدعون قولهم (أى فى الاجتهاديات التى لا نص فيها) لقول ثلاثة: كان عبد الله يدع قوله لقول عمر، وكان أبو موسى يدع قوله لقول على (وإنما لم يتابعه فى قتال أهل الجمل وصفين لكون رأى على عنده مصادماً للنص الوارد وفى قتال المسلمين بينهم، ولم يتحقق عنده كون هؤلاء من البغاة) وكان زيد يدع قوله لقول أبى بن كعب (وفيه دلالة على أن من عدا هؤلاء الستة كانوا يقتلدونهم فيما يفتونهم به).

وقال جندب: ما كنت لأدع قول ابن مسعود (فى الاجتهاديات) لقول أحد من الناس، وقد أمر الله تعالى بطاعته وطاعة رسوله وأولى الأمر وهم العلماء والأمراء، وطاعتهم تقليدهم فيما يفتون به، فإنه لو لا التقليد لم يكن هناك طاعة تختص بهم، وقال تعالى: ﴿والذين اتبعوهم بإحسان رضى الله عنهم ورضوا عنه﴾، وتقليدهم اتباع لهم، ففاعله ممن رضى الله عنهم،

وقال ابن مسعود بعد ما أثنى على أصحاب النبي ﷺ: فاعرفوا لهم حقهم، تمسكوا بهديهم فإنهم كانوا على هدى مستقيم، وقد روى عن النبي ﷺ: «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي»، وقال: «اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر، واهتدوا بهدى عمار وتمسكوا بعهدى ابن أم عبد» اهـ من "الإعلام" (١: ٢١٩ و ٢٢٠)، والحديثان صحيحان، وأخطأ ابن حزم حيث ادعى بطلان الثاني فقد رواه الترمذى وحسنه ورواه الحاكم بأسانيد عديدة وصححه، وأقره الذهبي على تصحيحه (٣: ٧٥).

الجواب عن إيراد ابن حزم على من احتج للتقليد

بحديث: عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين:

وأما قوله: إنا وجدنا الخلفاء الراشدين بعده عليه السلام قد اختلفوا اختلافاً شديداً فيما أن نأخذ بكل ما اختلفوا فيه وهذا ما لا سبيل إليه إذ فيه الشيء وضده، أو يكون مباحاً لنا أن نأخذ بأى ذلك شئنا، وهذا خروج عن الإسلام لأنه يوجب أن يكون دين الله موكولاً إلى اختيارنا إلخ (٧٦: ٦ "من الأحكام")، فالجواب أن هذا وارد بعينه فيما إذا اختلف أهل اللسان واللغة فى تفسير لفظ مشترك أو مجمل من القرآن والسنة، فيما أن نأخذ بكل ما اختلفوا فيه وهذا ما لا سبيل إليه، أو يكون مباحاً لنا أن نأخذ بأى ذلك شئنا، وهذا خروج عندك عن الإسلام، فلم يبق إلا الوجه الثالث، وهو أخذ ما أجمعوا عليه وترك ما اختلفوا فيه، وهذا يفضى إلى ترك العمل بكثير من الآيات والسنن المشتملة على الألفاظ المشتركة بين معان عديدة أو الجملة المحتاجة إلى البيان، وكذلك إذا اختلف المحدثون فى تصحيح الأحاديث وتزييفها فيما أن نأخذ بكل ما اختلفوا فيه وهذا ما لا سبيل إليه، أو يكون مباحاً لنا أن نأخذ بقول أيهم شئنا وهذا عندك خروج عن الإسلام، فلم يبق إلا أن نأخذ بما أجمعوا عليه ونترك ما اختلفوا فيه جملة، هذا يؤدى إلى ترك العمل بكثير من الأحاديث وإضاعة معظم السنن كما لا يخفى، فالجواب والدليل ولكن الظاهرية لا يفقهون.

وأما المجتهدين قد خالفوا فى كثير من المواضع أبا بكر وعمر رضى الله عنهما فالجواب أن ذلك إنما يكون لضعف فى الرواة أو الخطأ فى الفهم ممن حمل قولهم على الخلفاء. وهذا هو الغالب، فإن أهل الظاهر يرمون الأئمة المجتهدين فى كثير من المسائل بمخالفة الحديث، ولم يخالفوه فى الحقيقة، وإنما نشأت المخالفة من قلة فهم الظاهرية حيث حملوا الحديث على غير ما حمله عليه

المجتهدون، وهم متبعون باتباع الرسول لا باتباع أهل الظاهر فيما يفسرون به كلامه ﷺ، فافهم. وقال العلامة السندی فی حدیث عبد الله بن مسعود عند النسائی: قوله: فليجتهد رأيه أى إن كان له أهلاً، وهذا الحديث دليل على جواز الاجتهاد، نعم! أنه موقوف لكنه فى حكم الرفع على مقتضى القواعد، بقى أنه يدل على تقديم التقليد بالسلف الصالحين كالحلفاء الأربعة على الرأى والقياس ولذا حمّله المصنف على صورة الاتفاق ليكون إجماعاً اهـ (٣٠٥:٢).

قلت: وسبب حمّله على الاتفاق لكونه لا يرى قول الصحابى حجة يترك به القياس وأما عندنا -معشر الحنفية- فهو حجة، وإذا اختلفوا فكل ما ثبت فيه اتفاق الشيخين يجب الاقتداء به، وإذا لم يعلم فيه خلافهم من وفاقهم فهو حجة عندنا لاحتمال السماع، ولئن سلم أنه ليس مسموعاً منه ﷺ بل هو رأيه فرأى الصحابى أقوى وأخذ من رأى غيرهم، كذا فى "نور الأنوار" و "التوضيح" وغيرهما من كتب الأصول، وروى ابن أبى شيبه وسعيد بن منصور قالاً: ثنا سفيان بن عيينة ثنى عبيد الله بن أبى يزيد قال: شهدت ابن عباس، إذا سئل عن شىء فإن كان فى كتاب الله تعالى قال به، فإن لم يكن فى كتاب الله عز وجل وحدث به عن رسول الله ﷺ قال به، فإن لم يكن، فعن أبى بكر وعمر، فإن لم يكن قال برأيه، كذا فى "كتاب الأحكام" لابن حزم (٢٨:٦)، وسنده صحيح، وهذا صريح فى جواز الحكم والإفتاء بالتقليد، وأذا كان ذلك لمن هو أهل للاجتهاد فلا يجوز لمن ليس له بأهل أولى، ولو لا ذلك لانسد باب القضاء والإفتاء فإن شروط الاجتهاد التى ذكرها الموفق فى "المغنى" (٣٨٣:١١)، وغيره من الفقهاء فى كتبهم لا تكاد تجتمع اليوم فى أحد من العلماء فكيف يجوز اشتراطها؟ وأما قول الموفق: ليس من شرط المجتهد أن يكون محيطاً بهذه العلوم أحاطة تجتمع أقصاها وأما يحتاج إلى أن يعرف من ذلك ما يتعلق بالأحكام من الكتاب والسنة ولسان العرب، ولا أن يحيط بجميع الأخبار الواردة فى هذا الباب، ولا يشترط معرفة المسائل التى فرعها المجتهدون فى كتبهم، وليس من شرط الاجتهاد فى مسألة أن يكون مجتهداً فى كل المسائل، بل من عرف أدلة مسألة، وما يتعلق بها فهو مجتهد فيها، وإن جهل غيرها، وإنما الاعتبار أصول هذه الأمور وهو مجموع مدون فى فروع الفقه وأصوله، فمن عرف ذلك ورزق فهمه كان مجتهداً له الفتيا وولاية الحكم اهـ ملخصاً (٣٨٤:١١). فاصطلاح جديد لم يسبق إليه ولا مشاحة فى الاصطلاح وعلى هذا فكل مقلد صنف فى مسألة فهو مجتهد، ولم يبق للاجتهاد مزية، فإن كان هذا هو الاجتهاد فعلى الاجتهاد السلام، وكيف يكون مجتهداً من يقلد غيره فى الأصول التى دونها فى الفقه والأصول؟ وإنما المجتهد من يؤنس لنفسه

باب الترهيب عن القضاء لمن هو ليس بأهل له

٤٨٨١- عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «من جعل قاضياً بين الناس فقد ذبح بغير سكين» رواه الخمسة إلا النسائي وأخرجه أيضاً الحاكم والبيهقي والدارقطني،

أصول الاجتهاد والاستنباط كما أسسها المجتهدون قبله، وهذا مزلفة نزل فيها أقدام المتبحرين من العلماء، وبها يلوح للقاصر أن منصب الاجتهاد ليس بشحيمة، بل دونه خطر القتاد، ولما ادعى العلامة الحافظ السيوطي تيسر آلات الاجتهاد له، واستشعر من نفسه أنه مجتهد في زمانه اقترح العلماء عليه تأسيس الأصول لنفسه بنفسه كما أسسها المجتهدون قبله، فلم يجبههم إلى ذلك ورجع عن دعوى الاجتهاد المطلق إلى الاجتهاد المقيد، كذا رأيته في كتاب موثوق به ولم أجد الآن موضع التصريح به والله تعالى أعلم، ومن هنا قال الغزالي: اجتماع هذه الشروط من العدالة والاجتهاد وغيرهما متعذر في عصرنا لخلو العصر عن المجتهد العدل، فالوجه تنفيذ قضاء كل من ولاه سلطان ذو شوكة ويحكم بفتوى غيره، ذكره المحقق في "الفتح" (٦: ٣٥٧).

وقال ابن هبيرة في الإفصاح: والصحيح في هذه المسألة أن من شرط الاجتهاد إنما عني به ما كان الحال عليه قبل استقرار هذه المذهب الأربعة التي اجتمعت الأمة على أن كل واحد منها يجوز العمل به، لأنه مستند إلى سنة رسول الله ﷺ، (فليس مقلد واحد منها إلا متبعاً لرسول الله ﷺ) فالقاضي الآن وأن لم يكن من أهل الاجتهاد ولا سعى في طلب الأحاديث وانتقاد طرقها لكن عرف من لغة الناطق بالشرعية ﷺ ما لا يعوزه معه معرفة ما يحتاج إليه فيه، وأما غير ذلك من شروط الاجتهاد فإن ذلك مما قد فرغ له منه ودأب له فيه سواه، وانتهى الأمر من هؤلاء الأئمة المجتهدين إلى ما أراحوا به من بعدهم (كما أراحهم المحدثون من تنقيح الرجال وتصحيح الأحاديث وتضعيفها بما دونوا من الكتب في الرجال، والصحاح من الأحاديث وغيرها) وانحصر الحق في أقاويلهم، وتدونت العلوم، وانتهى إلى ما اتضح فيه الحق، وإنما على القاضي في أقضية أن يقضى بما يأخذه عنهم (وعن الواحد منهم اهد ملخصاً) من "رحمة الأمة" (ص ١٥٣)، وكلام ابن هبيرة هذا في غاية الحسن والرزانة من أراد الاطلاع عليه بتمامه، فليراجع "رحمة الأمة".

باب الترهيب عن القضاء لمن هو ليس بأهل له.

قوله: عن أبي هريرة إلخ. أقول: الحديثان نصاب في الباب، قال العبد الضعيف: وجه حمل الآثار على من ليس له بأهل أن القضاء من فروض الكفايات، لأن أمر الناس لا يستقيم بدونه، فكان

وحسنه الترمذى وصححه ابن خزيمة وابن حبان، وفي الباب عن ابن مسعود وعائشة وأبى أمامة وعبادة بن الصامت أخرجها فى "المنتقى".

واجباً عليهم كالجهد والإمامة، قال أحمد: لا بد للناس من حاكم، أتذهب حقوق الناس؟ وفيه فضل عظيم لمن قوى على القيام به وأداء الحق فيه ولذلك جعل الله فيه أجراً مع الخطأ فى الاجتهاد، وأسقط عنه حكم الخطأ، ولأن فيه أمراً بالمعروف ونصرة المظلوم، وأداء الحق إلى مستحقه ورداً للظالم عن ظلامه، وإصلاحاً بين الناس وتخليصاً لبعضهم من بعض، وذلك من أبواب القرب، ولذلك تولاها النبي ﷺ والأنبياء قبله، فكانوا يحكمون لأمرهم وبعث علياً إلى اليمن قاضياً، وبعث أيضاً معاذاً قاضياً.

قال الحافظ فى "الفتح": ومن ثم اتفقوا على أنه من فروض الكفاية، لأن أمر الناس لا يستقيم بدونه، فقد أخرج البيهقى بسند قوى أن أبا بكر لما ولى الخلافة ولى عمر القضاء، وبسند آخر قوى أن عمر استعمل عبد الله بن مسعود على القضاء، وكتب عمر إلى عماله: استعملوا صالحكم على القضاء وأكفوههم، وبسند آخر لين أن معاوية سأل أبا الدرداء وكان يقضى بدمشق: من لهذا الأمر بعدك؟ قال: فضالة بن عبيد، وهؤلاء من أكابر الصحابة وفضلائهم، وإنما فر منه من فر خشية العجز عنه وعند عدم المعين عليه، وقد يتعارض الأمر حيث يقع تولية من يشتد به الفساد إذا امتنع المصلح والله المستعان، وهذا حيث يكون غيره، ومن ثم كان السلف يمتنعون منه ويفرون إذا طلبوا، واختلفوا هل يستحب لمن استجمع شرائطه، وقوى عليه أو لا؟ والثانى قول الأكثر لما فيه من الخطر والغرر ولما فيه من التشديد، وقال بعضهم: إن كان من أهل العلم، وكان خاملاً بحيث لا يحمل عنه العلم أو كان محتاجاً للقاضى رزق من جهة ليست بحرام استحب له ليرجع إليه فى الحكم بالحق، ويتنفع بعلمه، وإن كان مشهوراً، فالأولى له الإقبال على العلم والفتوى، وأما إن لم يكن فى البلد من يقوم مقامه فإنه يتعين عليه لكونه من فروض الكفاية لا يقدر على القيام به غيره فيتعين عليه.

لا يجب على المرأ إذا أضربه نفع غيره:

وعن أحمد لا يأتى لأنه لا يجب عليه إذا أضربه نفع غيره، ولا سيما من لا يمكنه عمل الحق لانتشار الظلم اهـ (١٠٨: ١٣). وقال الموفق فى "المغنى": والناس فى القضاء على ثلاثة أضرب، منهم من لا يجوز له الدخول فيه، وهو من لا يحسنه، ولم تجتمع فيه شروطه، ومنهم من يجوز،

٤٨٨٢- وعن أبي ذر أن النبي ﷺ قال: «يا أبا ذر! إني أراك ضعيفاً وإنني أحب لك ما أحب لنفسى لا تأمرن على اثنين ولا تولين مال يتيم» رواه أحمد ومسلم منتقى.

ولا يجب عليه وهو من كان من أهل العدالة والاجتهاد ويوجد غيره مثله، فله أن يلي القضاء بحكم حاله وصلاحيته ولا يجب عليه، لأنه لم يتعين له، وظاهر كلام أحمد أنه لا يستحب له الدخول فيه لما فيه من الخطر والغرر وفي تركه من السلامة، ولما ورد فيه من التشديد والذم، ولأن طريقة السلف الامتناع منه والتوقى، ثم ذكر عن ابن حامد الفرق بين الخامل، فالأولى له توليه، وبين من هو مشهور فى الناس بالعلم فالأولى له التوقى، وعن أصحاب الشافعى الفرق بين من كان ذا حاجة، وبين من هو فى غنى عنه، ثم قال: الثالث من يجب عليه، وهو من يصلح للقضاء، ولا يوجد سواه فهذا يتعين عليه، لأنه فرض كفاية لا يقدر على القيام به غيره فيتعين عليه كغسل الميت وتكفينه، وقد نقل عن أحمد أنه لا يتعين عليه (وإن لم يوجد سواه) فإنه سئل هل يأتى القاضى إذا لم يوجد غيره؟ قال: لا يأتى فهذا يحتمل أن يحمل على ظاهره فى أنه لا يجب عليه لما فيه من الخطر بنفسه فلا يلزمه الإضرار بنفسه لنفع غيره، ولذلك امتنع أبو قلابة منه، وقد قيل له: ليس غيرك، ويحتمل أن يحمل على من لم يمكنه القيام بالواجب لظلم السلطان أو غيره، فإن أحمد قال: لا بد للناس من حاكم أتذهب حقوق الناس اهـ (١١: ٣٧٦).

قلت: ولا يخفى أن الجمع بين القولين أولى من حملهما على التضاد، ودليل كونه من فروض الكفاية قوله تعالى: ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ وقوله: ﴿وَأَنْ أَحْكَمْ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ﴾ وقوله ﷺ: «كيف تقدس أمة لا يؤخذ لضعيفهم من شديدهم» رواه ابن خزيمة وابن ماجة وابن حبان من حديث جابر (التلخيص الحبير ٢: ٤٠٢).

ويؤيد من قال بوجوب الدخول فيه حيث يقع تولية من يشتد به الفساد إذا امتنع المصلح ما رواه عمر بن شبة فى كتاب السلطان له: نا محمد بن حاتم نا إبراهيم بن المنذر نا إبراهيم بن محمد ابن عبد العزيز عن أبيه عن ابن شهاب عن أبي سلمة بن عبد الرحمن قال: اجتمعت أنا ونفر من أبناء المهاجرين فقلنا: لو رحلنا إلى معاوية، ثم قلنا: لو استشرنا من أئمة عائشة فدخلنا عليها فذكرنا لها العيال والدين، فقالت: سبحان الله! ما للناس بد من^(١) سلطانهم قلنا: إنا نخاف أن يستعملنا، قالت: سبحان الله! فإذا لم يستعمل خياركم يستعمل شراركم، ذكره الحافظ فى التلخيص أيضاً.

٤٨٨٣- عن عبد الله بن موهب أن عثمان قال لابن عمر: اذهب فاقض. قال: أو تعافيني يا أمير المؤمنين؟ قال: عزمت عليك إلا ذهبت فقضيت. قال: لا تعجل، أما سمعت رسول الله ﷺ يقول: من عاذ بالله فقد عاذ بمعاذ؟ قال: نعم، قال: فيأني أعوذ بالله أن أكون قاضياً، قال: وما يمنعك وقد كان أبوك يقضى؟ قال: لأني سمعت رسول الله ﷺ يقول: «من كان قاضياً فقضى بالجور كان من أهل النار، ومن كان قاضياً عالماً يقضى بحق أو يعدل سألت التفت كفافاً» رواه الترمذى وأبو يعلى وابن حبان واللفظ له (التلخيص الحبير ٤٠٢: ٢) ولفظ الترمذى (١٥٨: ١): فبالحرى أن ينقلب منه كفافاً، فما أرجو بعد ذلك؟ وفي "مجمع الزوائد" (١٩٣: ٤)، رواه الطبرانى فى "الكبير" و"الأوسط" والبخارى وأحمد كلاهما باختصار، ورجاله ثقات، وزاد أحمد: فأعفاه وقال: لا تخبرن أحداً.

وفى "الهداية": والصحيح أن الدخول فيه رخصة طمعة فى إقامة العدل والترك عزيمة فلعله يخطئ ظنه ولا يوفق له أو لا يعينه عليه غيره، ولا بد من الإعانة إلا إذا كان هو أهلاً للقضاء دون غيره، فحينئذ يفترض عليه التقيد بصيانة لحقوق العباد وإخلاء للعالم عن الفساد اهـ. وفى "العناية": فإذا كان فى البلد قوم يصلحون للقضاء فامتنع كل واحد منهم عن الرخول فيه أئتموا إن كان السلطان بحيث لا يفصل بينهم وإلا فلا، ولو امتنع الكل حتى قلد جاهل اشتروا فى الإثم لأدائه إلى تضييع أحكام الله تعالى اهـ (٣٦١: ٦).

تنبيه: قوله: ذبح بغير سكين، قال ابن الصلاح: معناه ذبح من حيث المعنى (وإن لم يذبح فى الظاهر) لأنه بين عذاب الدنيا إن رشب وبين عذاب الآخرة إن فسد، وقال الخطابى ومن تبعه: إنما عدل عن الذبح بالسكين ليعلم أن المراد ما يخاف من هلاك دينه دون بدنه.

والثانى: أن الذبح بالسكين يريح، وبغيرها كالخنق وغيره يكون الألم فيه أكثر، فذكر ليكون أبلغ فى التحذير، ومن الناس من فتن بمحبة القضاء فأخرجه عما يتبادر إليه الفهم من سياقه فقال: إنما قال: ذبح بغير سكين يشير إلى الرفق به، ولو ذبح بالسكين لكان أشق عليه، ولا يخفى فساد هذا، (التلخيص الحبير ص ٤٠٢). لأنه لو أراد الإشارة إلى الرفق به لم يذكر الذبح أصلاً، لا بالسكين، ولا بغيرها، فافهم.

قوله: عن عبد الله بن موهب إلخ. قال الحافظ فى "التلخيص": وقع فى روايته - أى ابن حبان - عبد الله بن وهب وزعم أنه عبد الله بن وهب بن زمعة بن الأسود وهم فى ذلك وإنما هو

باب كراهية طلب القضاء

وجواز الدخول فيه من غير طلب له

٤٨٨٤- عن أبي موسى قال: دخلت على النبي ﷺ أنا ورجلان من بنى عَمِي فقال أحدهما: يا رسول الله! أمرنا على بعض ما ولاك الله عز وجل، وقال الآخر مثل ذلك، فقال: أما والله لا نولى هذا العمل أحدا يسأله أو أحدا حرص عليه (متفق عليه).

عبد الله بن موهب، وقد شهد الترمذى وأبو حاتم تبعاً للبخارى أنه غير متصل، ورواه أحمد من وجه آخر عن ابن عمر وعثمان بغير تمامه اهـ.

قلت: فيه إشعار بكون هذا الوجه الآخر متصلاً يؤيده قول الهيثمي: رجاله ثقات وسكوته عن علة الانقطاع، والله تعالى أعلم.

وفيه دلالة على ما قاله أصحابنا أن الدخول فيه رخصة طمعاً في إقامة العدل والترك عزيمة فلعله يخطئ ظنه بنفسه^(١) وقول عثمان: ولا تخبرن أحداً، معناه لا تخبره بإعفائي إياك من القضاء فيستعفى منه كل واحد منهم ويضيع حقوق العباد، وليس المراد النهي عن الإخبار بالحديث الذي سمعه من النبي ﷺ، فافهم.

باب كراهية طلب الإمارة والقضاء

وجواز الدخول فيهما من غير طلب

قوله: عن أبي موسى إلخ أقول: دلالة الأحاديث على الباب ظاهرة لا يحتاج إلى التقرير. قال بعض الأحياء: لكن بقى ههنا أمران، يجب التنبيه عليهما.

الأول: أن السؤال الذي ورد النهي عنه هو أعم من أن يكون بالقلب أو باللسان كما يدل عليه قوله: أما والله إنا لا نولى أحداً يسأله أو حرص عليه، وحيث يكون معنى قوله: لا تسأل الإمارة إلخ أن لا تشته الإمارة ولا ترغب فيها فإنك إن أعطيتها من غير اشتهاه ورغبة وطلب من نفسك أعنت عليها، وإن أعطيتها عن طلب ورغبة وحرص عليها وكلت إليها، ومعنى قول في حديث أنس: من سأل القضاء إلخ أن من طلب القضاء واشتهاه ورغب فيه، وكل إلى نفسه سواء سأل بلسانه أيضاً أم لا، ومن أعطيتها من غير رغبة واشتهاه من نفسه ينزل عليه ملك يسدده، وجمل ابن رسلان والشوكاني السؤال والإجبار على المعنى المتبادر (نيل الأوطار ٨: ٥٠١).

(١) وبهذا القيد اندفع ما تورمه بعضهم أن خطأ المجتهد معفو عنه ويؤجر عليه أجراً واحداً فلا معنى لكون الترك عزيمة لظنة الخطأ، ووجه الدفع أن الخطأ في القضاء ليس بمراد بل المراد الخطأ فيما ظنه من نفسه أنه يريد التقليد لإقامة العدل ظ.

٤٨٨٥- وعن عبد الرحمن بن سمرة قال: قال رسول الله ﷺ: «يا عبد الرحمن ابن سمرة! لا تسأل الإمارة فإنك إن أعطيتها من غير مسألة أعنت عليها وإن أعطيتها عن مسألة وكلت إليها» (متفق عليه).

فأشكل عليهما من السؤال والإكراه: سم ثالث ونحو أن يعطى من غير مسألة وإكراه، وحديث عبد الرحمن يدل على أنه يعان في هذه الصورة، وحديث أنس يدل على أنه لا يعان في هذه الصورة، فوقع التعارض بين الحديثين، فأجاب عنه ابن رسلان بحمل المطلق الذى فى حديث عبد الرحمن على المقيد الذى فى حديث أنس، وأجاب عنه الشوكاني: أن الإعانة أعم من نزول الملك، فالإعانة مبنية على عدم السؤال، ونزول الملك مبنى على الإكراه فلا تعرض. وقد علمت أن هذا كله مبنى على عدم فهم المراد لأن بعد تعيين المعنى الصحيح لا يرد الإشكال، ولا يحتاج إلى الجواب. قال العبد الضعيف: ويعكر على ما قاله بعض الأحاب ما رواه البخارى وغيره عن عبد الله مرفوعاً: «ولا حسد إلا فى اثنين رجل آتاه الله مالا فسلطه على هلكته فى الحق، وآخر آتاه الله الحكمة فهو يقضى بها ويعلمها». والمراد بالحسد الغبطة ولا تكون إلا بالقلب، ففيه الترغيب فى ولاية القضاء لمن استجمع شروطه وقوى على إعمال الحق ووجد له أعواناً (فتح البارى ١٣: ١٠٨).

والذى رغب فيه الشارع لا محذور فى الرغبة إليه فبطل قول بعض الأحاب أن معنى قوله: لا تسأل الإمارة أى لا تشتتها ولا ترغب فيها، ومعنى قوله فى حديث أنس: من سأل القضاء أى طلبه واشتهاه ورغب فيه وكل إلى نفسه سواء سأل بلسانه أم لا، ويعكر عليه أيضاً ما أخرجه أبو داود عن أبي هريرة رفعه: من طلب قضاء المسلمين حتى يناله ثم غلب عدله جورته فله الجنة، ومن غلب جورته عدله فله النار، سكت عنه أبو داود والمنذرى وسنده لا مطعن فيه ("نيل الأوطار" ٤٩٨: ٨). أو أقل درجات الطلب الرغبة بالقلب، وقد بشر طالب القضاء بالجنة إذا غلب عدله جورته فدل على أنه طلبه بالقلب ليس بمنهى عنه، ويؤيد من حمل السؤال على السؤال باللسان ما فى حديث أنس عند الطبرانى وأبى داود بلفظ: "من طلب القضاء واستعان عليه وكل إلى نفسه"، ولفظ ابن المنذر والترمذى فيه: "من طلب القضاء واستعان عليه بالشفعاء وكل إلى نفسه" (نيل الأوطار أيضاً)، والآثار يفسر بعضها بعضاً.

وجه الجمع بين الأحاديث الناهية عن طلب الولاية والمحرضة عليه: ولا يبعد أن يقال: إن طلب الإمارة والقضاء من حيث الإمارة والحكومة حب المال

٤٨٨٦- وعن أنس قال: قال رسول الله ﷺ: «من سأل القضاء وكل إلى نفسه

والرياسة، والشرف منهى عنه مطلقاً سواء كان بالقلب وحده أو باللسان أيضاً لكونه من ناحية الدنيا لا الدين، وأما طلبها لا من حيث الإمارة، بل لإرادة الإصلاح بين الناس، وإقامة العدل فيهم والقضاء بالحق لما في العدل من الأجر الجزيل فليس بمنهى عنه لا بالقلب، ولا باللسان بدليل قوله ﷺ: «لا حسد إلا في اثنين» الحديث. ولما كان الغالب في العادة أن طلب الولاية وإرادتها والرغبة فيها لا تكون إلا من حيث الولاية والإمارة لحب المال والشرف والرياسة، وطلبها لمصلحة الناس وحاجتهم لا لحظ النفس نادر أشد النكرة، ومبنى الأحكام إنما هو الغالب من أحوال الناس دون النادر منها نهى رسول الله ﷺ عن سؤالها وإرادتها، والحرص عليها، وحضهم على أن لا يدخلوا فيها إلا كارهين مكرهين، وقال: إنا والله لا نولى هذا العمل أحداً يسأله، أو أحداً حرص عليه، وليس معناه أن سؤالها، والحرص عليها محظور مطلقاً، وبهذا تجتمع الآثار في الباب، ولا يبقى بينها تضاد، والله الملمه للحق والصواب.

ومع ذلك فلا يخفى أن من تعاطى أمراً وسولت له نفسه أنه قائم بذلك الأمر، فإنه يخذل فيه في أغلب الأحوال، لأن من سأل الإمارة لا يسأله إلا وهو يرى نفسه أهلاً لها إلا من عصمه الله، ومن دعى إلى عمل أو إمارة في الدين فقصر نفسه عن تلك المنزلة وهاب أمر الله رزقه الله المعونة، قال النبي ﷺ: «من تواضع لله رفعه الله»، فمن كان على قدم التواضع لله مع سؤاله الإمارة، كما هو شأن الأنبياء والأكمل من الأولياء يجوز له سؤالها وطلبها، ومن لم يقدر على الجميع بينهما لم يجز له إرادتها ولا طلبها، ولا الحرص عليها فضلاً عن سؤالها باللسان، والاستعانة عليها بالشفعاء، قال المهلب: الحرص على الولاية (أى من حيث الولاية، كما هو الغالب) هو السبب في اقتتال الناس عليها حتى سفكت الدماء، واستبيحت الأموال والفروج وعظم الفساد في الأرض بذلك قال: ويستثنى من ذلك من تعين عليه كأن يموت الوالى ولا يوجد بعده من يقوم بالأمر غيره، وإذا لم يدخل في ذلك يحصل الفساد بضيايع الأحوال.

قلت: وهذا لا يخالف ما فرض في الحديث من الحصول بالطلب أو بغير طلب، بل في التعبير بالحرص إشارة إلى أن من قام بالأمر عند خشية الضياع يكون كمن أعطى بغير سؤال لفقد الحرص غالباً عن هذا شأنه، وقد يغتفر الحرص في حق من تعين عليه لكونه يصير واجبا عليه (فتح البارى ١٣: ١١٢).

وقال ابن العربي في "أحكام القرآن" له في قوله تعالى حكاية عن يوسف عليه السلام:

ومن أجبر عليه ينزل عليه الملك يسدده»، رواه الخمسة إلا النسائي.

اجعلنى على خزائن الأرض: كيف سأل الإمارة وطلب الولاية وقد قال النبي ﷺ لسمرة: لا تسأل الإمارة الحديث وقال: إنا لا نولى على عملنا من أراد؟ والجواب أنه سأل ذلك ليوصل إلى الفقراء حظوظهم لا لحظ نفسه، ولأنه رأى ذلك فرضاً متعيناً عليه لأنه لم يكن هناك غيره اهـ. ملخصاً (١: ٤٤٣)، وذكر مثله فى قوله تعالى: حكاية عن سليمان عليه السلام: «رب هب لى ملكا لا ينبغي لأحد من بعدى» كيف سأل سليمان الملك وهو من ناحية الدنيا؟ قال علماءنا: إنما سألَه ليقيم فيه الحق ويستعين به على طاعة الله، كما قال يوسف عليه السلام: ﴿اجعلنى على خزائن الأرض﴾ اهـ (٢: ١٩٩).

يجوز للإنسان أن يصف نفسه بالفضل عند من لا يعرفه:

وفى قول يوسف عليه السلام: ﴿إنى حفيظ عليم﴾ دلالة على أنه يجوز للإنسان أن يصف نفسه بالفضل عند من لا يعرفه وأنه ليس من المخطور من تركية النفس فى قوله تعالى: ﴿فلا تركوا أنفسكم﴾. قاله الجصاص فى "أحكام القرآن" له (٣: ١٧٤)، والحق أن المخطور من تركية النفس ما كان منشأه رؤية النفس والمأذون فيه ما كان تحدثاً بالنعمة، والله تعالى أعلم.

والأمر الثانى: أن حديث أنس رواه الترمذى أولاً من طريق إسرائيل عن عبد الأعلى عن بلال عن أبى موسى عن أنس ثم أخرجه من طريق أبى عوانة عن عبد الأعلى عن بلال بن مرداس عن خيثمة عن أنس وقال: حسن غريب، وهو أصح من حديث إسرائيل عن عبد الأعلى اهـ. واعترض عليه ابن القطان بأنه كيف يكون أصح من حديث إسرائيل، وفيه بلال بن مرداس وهو مجهول الحال، وخيثمة بن أبى خيثمة وقال فيه ابن معين: ليس بشيء اهـ. وتبعه من جاء بعده وقالو: إن حديث إسرائيل أصح، وهو خطأ من هؤلاء الأعلام، لأن بلال بن أبى موسى الذى هو فى رواية إسرائيل، إن كان هو بلال بن مرداس، كما يظهر من "التهذيب" و"التقريب" و"الميزان" أنهما واحد، فهو مشترك بين الحديثين، وأما خيثمة: فتركه إسرائيل فى حديثه، وأثبتته أبو عوانة. وهو حافظ ثقة، فيكون زيادته حجة، فيكون حديثه أصح من حديث إسرائيل من هذه الجهة لا من حالة، وإن كان هو بلال ابن أبى بردة بن أبى موسى، كما وقع فى رواية الطبرانى والبيهقى مصرحاً، فهو وإن ذكره ابن حبان فى "الثقات" إلا أنه قدح فيه عمر بن عبد العزيز، وكتب إلى عامله على الكوفة أن بلالاً غرنا بالله فكندا أن نغتر به، ثم سبكناه فوجدناه خبث كله. وقال جويرية بن

أسماء: لما ولى عمر بن عبد العزيز الخلافة وفد عليه بلال بن أبى بردة فهناه ثم لزم المسجد يصلى، ويقرأ ليله ونهاره فدرس إليه ثقة له فقال: إنه إن عملت لك فى ولاية العراق أنعطيني؟ فضمن له مالا جزيلا فأخبر بذلك عمر ففناه، وأخرجه وقال: يا أهل العراق! إن صاحبكم أعطى مقولا ولم يعط معقولا (تهذيب التهذيب)، يكون رواية أبى عوانة أصح من رواية إسرائيل الذى هو منقطع بين بلال وأنس، وفيه أيضا بلال بن مرداس أو بلال بن أبى بردة الذى هو أضعف من بلال بن مرداس. وظهر منه أنهم أخطأوا فى هذه التخطئة من وجوه: الأول: أنهم اغتروا برواية الطبرانى والبيهقى، وزعموا أن بلال بن أبى موسى هو ابن أبى بردة، وإنما هو بلال بن مرداس، كما صرح به فى "الميزان" و"التقريب" و"التهذيب"، والثانى: أنهم زعموا أن بلال ابن أبى بردة أوثق من بلال بن مرداس، وليس كما زعموا، والثالث: أنهم زعموا أن معنى قول الترمذى: إنه أصح من حديث إسرائيل أن رواه أوثق من رواه وليس كما زعموا، وإنما معناه: أنه اختلف إسرائيل وأبو عوانة فى ترك خيشمة وإثباته، والإثبات أصح. ثم إنهم اختلفوا فى نسبة بلال، فقال إسرائيل: ابن موسى، وقال أبو عوانة: ابن مرداس، وهو أرجح لأن فى رواية إسرائيل لإيهاما، أو تصريحاً بأن عبد الأعلى يرويه عن غير ابن مرداس، فافهم.

قال العبد الضعيف: والحديث أخرجه الحاكم فى "المستدرک" من طريق إسرائيل عن عبد الأعلى عن بلال بن أبى موسى عن أنس وقال: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه، وأقره الذهبى على تصحيحه (٩٢: ٤).

وفيه تأييد لما قاله ابن القطان: إن حديث أبى عوانة ليس بأصح من حديث إسرائيل، أى بل حديث إسرائيل أصح منه، وأما الاحتمالات التى أبدتها بعض الأحباب فإن هذا العلم لا يؤخذ بالعقل وإنما ملاك الأمر فيه النقل أو ذوق المحدث العارف بالعلل، وإذا تعارض الذوقان، فلا يحكم بينهما واحد من أمثالنا، بل يرجع إلى ثالث عارف بالحديث وعلله وأحوال رواه؛ وقد وقع التصريح فى "الأوسط" للطبرانى بأن عبد الأعلى يرويه عن بلال بن أبى بردة الأشعرى عن أنس، كما فى "التلخيص الحبير" (٤٠١: ٢).

وفيه رد على من زعم أن بلال بن أبى موسى هو بلال بن مرداس الفزارى، فإن المفسر قاضى على المبهم، وأما أن بلال بن مرداس أوثق من بلال بن أبى بردة فغير مسلم لأن الحاكم أخرج فى "مستدرکه" للثانى، وصحح حديثه هو والذهبي كما أن ابن خزيمة أخرج للأول، ووثقهما ابن

باب صحة تقلد القضاء من السلطان الجائر

٤٨٨٧- عن عبد الله بن مسعود قال: قال لنا رسول الله ﷺ: إنكم سترون بعدى أثره وأموراً تنكرونها، قالوا: فما تأمرنا يا رسول الله! قال: «أدوا إليهم حقهم وسلوا الله حقكم» رواه البخارى، (١٠٤٥:٢).

حبان جميعاً، فلم يبق إلا قول عمر بن عبد العزيز فى بلال بن أبى بردة، ومبناه على قول الرجل الذى دسه إليه وهو نكرة لا تعرف وبمثله لا يجرح الثقات، ومع ذلك فهو معارض بقول الأزدي فى بلال بن مرداس: لم يصح حديثه. وقول ابن القطان: إنه مجهول الحال. وبلال بن أبى بردة أعرف من أن يجعله جاهل فضلاً عن عالم كان أمير البصرة وقاضيه، روى عنه قتادة وثابت البناني ومعاوية بن عبد الكريم وعبيد الله بن الوازع وغيرهم، وأما إن رواية إسرائيل منقطعة بين بلال وأنس ففيه أن إسرائيل رواه عن عبد الأعلى عن بلال بن أبى موسى الأشعري لا عن بلال بن مرداس، وبلال الأشعري لا عن بلال بن مرداس، وبلال الأشعري قد وفد على عمر بن عبد العزيز وهنأه بالخلافة وأنس رضى الله عنه حتى بين أظهرهم، فكيف لا يسمع أنسا ولا يدركه، وقد أدركه من هو أصغر منه بكثير؟ فالظاهر والله أعلم أن عبد الأعلى يرويه عن بلال بن أبى بردة عن أنس وعن بلال بن مرداس عن خيثمة عنه، لأن إسرائيل وأبا عوانة كلاهما ثقتان حافظان فلا يعل حديث أحدهما بآخر، قال ابن القطان: وإسرائيل أحد الحفاظ، ولولا ضعف عبد الأعلى كان هذا الطريق خيراً من طريق أبى عوانة الذى فيه خيثمة وبلال (زيلعى ٢: ٣ و ٢).

قلت: عبد الأعلى قد حدث عنه شعبة (ولا يروى إلا عن ثقة) وغيره من الثقات، وإنما تكلموا فى حديثه عن ابن الحنفية يقولون: إنما هى صحيفة. قال العقيلي: فى حديثه لين وهو ثقة صحح له الطبري حديثاً فى الكسوف وحسن له الترمذي وصحح له الحاكم، كما فى "التهذيب" (٩٥:٦)، والله تعالى أعلم.

باب صحة تقلد القضاء من السلطان الجائر

قوله: إنكم سترون إلخ أقول: دل الحديث على صحة إمارة الإمام الجائر، لأنه ﷺ ندب الناس إلى إطاعتهم لقوله: أدوا إليهم حقهم، فإذا صح إمارة الجائر وجب عليه ما يجب على الإمام العادل من تقليد القضاة والولاة فى مملكة لإقامة العدل وحفظ نظام السلطنة، وهذا لا يكون بدون صحة التقليد منهم، لأن وجوب التقليد لا يجتمع مع عدم صحة التقليد، كما لا يخفى، فوجب

٤٨٨٨- نا محمد بن حاتم نا إبراهيم بن المنذر نا إبراهيم بن محمد بن عبد العزيز عن أبيه عن ابن شهاب عن أبي سلمة بن عبد الرحمن قال: اجتمعت أنا ونفر من أبناء المهاجرين فقلنا: لو رحلنا إلى معاوية، ثم قلنا: لو استشرنا أئمة فدخلنا عليها

القول بالصحة، ويمكن أن يقرر الاستدلال بأنه عليه السلام أوجب أطاعة الأمراء فيما هو ليس بمعصية على جورهم، وعلى هذا ينبغي أن يجب على الناس التقلد للقضاء أن دعاهم السلطان إليه إن لم يمنع منه مانع مثل أن يعلم أنه إن تقلد لا يمكنه السلطان من العدل، ويحمله على الجور، أو يعلم أنه لا يقوى على تحمل أعباء القضاء لضعفه، وحينئذ يسوغ له أن يمتنع من قبوله ويعتذر إليه بأنه ليس بأهل لهذا المنصب، وعليه يحمل ما نقل عن الإمام أبي حنيفة أنه امتنع من التقلد للقضاء من المنصور، ويقال: إنه امتنع إما لأنه رأى فيه ضعفاً أو لأنه ظن أنه لا يمكنه من العدل، ولما كان هذا الامتناع لعذر شرع لا يكون خروجاً عن طاعة الإمام التي وجبت عليه بقوله: أدوا إليهم حقهم، قال في ذيل "الجواهر المضية" (٢: ٤٩٢).

ذكر المرغيناني عن الحميدى عن أبيه: لما أشخصه المنصور إلى بغداد شخصت معه فلما خرج من عند المنصور تنقع اللون سأله عن ذلك فقال: دعاني إلى القضاء فقلت: لا أصلح لذلك، لأنه ليس لى قلب أحكم به عليك وعلى أولادك وقوادك إلخ، وهذا حجة على ما قلنا، فلما ثبت وجوب التقلد فى جملة ثبت الجواز والصحة بالأولى، ويمكن أن يستدل عليه بأنه سأل رجل أمير المؤمنين عثمان بن عفان عن الصلاة خلف إمام الفتنة قال: إذا أحسن الناس فأحسن معهم وإذا أساءوا فاجتنب إساءتهم.

ووجه الاستدلال أن عثمان أمر باتباع فعله الحسن واجتناب فعله السيء، وكذلك الإمام الجائر يفعل أفعالا حسنة وسيئة، وتقليد القضاء لإقامة العدل فى الرعية من أفعاله الحسنة فلا بأس باتباعه فى ذلك وتقلد القضاء منه، فتدبر.

قوله: نا محمد بن حاتم إلخ.

قال العبد الضعيف: لا يتم الاستدلال به ما لم يثبت وقوع القصة فى أيام محاربة معاوية وعلى رضى الله عنهما قبل اجتماع الناس على معاوية رضى الله عنه، والظاهر من صنيع الحافظ فى "التلخيص" حمله على ذلك لكونه قد ذكر الأثر فى تأييد قول الرافعى أن عائشة سئلت عن القاضى العادل إذا استقضاه الأمير الباغى هل يجيبه إلى ذلك؟ فقالت: أن لم يقض لكم خياركم قضى لكم شراركم اهـ. فذكرت الأثر فى هذا الباب اعتمادا عليهما والله تعالى أعلم.

فذكرنا لها العيال والدين، فقالت: سبحان الله ما للناس بد من سلطانهم. قلنا: إنا نخاف أن يستعملنا، قالت: سبحان الله فإذا لم يستعمل خياركم يستعمل شراركم. رواه عمر ابن شبة في كتاب السلطان له وسكت عنه الحافظ في "التلخيص" (٤٠٣:٢).

قال صاحب "الهداية": ويجوز التقلد من السلطان الجائر كما يجوز من العادل لأن الصحابة رضی الله عنهم تقلدوه من معاوية رضی الله عنه، والحق كان بيد علي رضی الله عنه في نوبته، والتابعين تقلدوه من الحجاج وكان جائراً، قال المحقق في الفتح: وهذا تصريح بجور معاوية. (قلت: كلا! بل كناية عن خطأه في الاجتهاد، فإن كون الحق بيد علي لا يسلم جور مخالفه إلا إذا ثبت تركهم للحق بعد وضوحه عمداً ودونه خبط القتاد)، والمراد في خروجه لا في أقضيته، ثم أنما يتم إذا ثبت أنه ولي القضاء قبل تسليم الحسن له، وأما بعد تسليمه فلا، ويسمى ذلك العام عام الجماعة. (قلت: قد ثبت بقاء الصحابة على تقلد القضاء منه أيام محاربته قبل تسليم الحسن له كما ذكرناه في المتن، والبقاء عليه مثل ابتدائه حكماً ونوبة على التي ذكرها المصنف هي كونه رابعاً بعد عثمان).

كان الحق بيد علي في نوبته وكان مخالفوه

من أهل الجمل وصفين على خطأ في الاجتهاد:

وإنما كان الحق معه في تلك النوبة لصحة بيعته وانعقادها فكان على الحق في قتال أهل الجمل وقتال معاوية بصفين (قلت: ولكن معاوية وأصحابه أنكروا صحة البيعة وانعقادها لزعمهم أن المهاجرين والأنصار من أهل المدينة إنما بايعوه كارهين مكروهين خوفاً من قتلة عثمان الذين كانوا بأعيانهم في عسكر علي، واحتجوا لذلك بقول طلحة والزبير: بالغياء واللج على أعناقنا، وقول عبيد بن أبي سلمة لعائشة: قتل عثمان وبقوا ثمانيا، قالت: ثم صنعوا ما ذا؟ فقال: أخذوا أهل المدينة بالإجماع على علي والقوم الغالبون على المدينة يعني قتلة عثمان، وقال عبدالله بن الحسن: لم يبايعه من الأنصار حسان بن ثابت وكعب بن مالك ومسلمة بن مخلد وأبو سعيد الخدري ومحمد ابن مسلمة والنعمان بن بشير وزيد بن ثابت ورافع بن خديج وفضالة بن عبيد وكعب بن عجرة، وقال الزهري: هرب قوم من المدينة إلى الشام ولم يبايعوا علياً ولم يبايعه قدامة بن مظعون وعبد الله^(١) بن سلام والمغيرة بن شعبة.

(١) لعله لم يبايعه أولاً ثم بايعه.

٤٨٨٩- وقال ابن حبان: ولى معاوية أبا الدرداء قضاء دمشق فى خلافة عمر،

وقال محمد بن سعد بن أبى وقاص: بايع الناس علياً بالمدينة وتربص سبعة نفر منهم سعد بن أبى وقاص ومنهم ابن عمر وصهيب وسلمة بن وقش وأسامة بن زيد اهـ. وحين اجتمعت إليه الصحابة فى عدتهم بعد ما بايعوه وقالوا: إنا قد اشترطنا إقامة الحدود وإن هؤلاء قد اشتركوا فى دم هذا الرجل وأحلوا بأنفسهم قال لهم على: يا إخواناه! إنى لست أجهل ما تعلمون، ولكنى كيف أصنع بقوم يملكونا ولا نملكهم، ها هم هؤلاء قد ثارت معهم عبدانكم وثابت إليهم أعرابكم وهم خلالكم يسومونكم ما شاءوا فهل ترون موضعاً لقدرة على شىء مما قاتلتم؟ قالوا: لا. قال: فلا والله لا أرى إلا رأياً ترونه، إن شاء الله إلخ ذكر ذلك كله الطبرى فى "تاريخه" (١٥٨:٥).

وهذا صريح فى كون قتلة عثمان هم الغالبين على المدينة ومن فيها من المهاجرين والأنصار قالوا: فالبيعة التى قد أخذت من الناس وأهل الفتنة غالبون عليهم لم تكن صحيحة ولا منعقدة (وقوله عليه السلام لعمار: ستقتلك الفئة الباغية وقد قتله أصحاب معاوية يصرح بأنهم بغاة)، قلت: نعم! كان هذا هو والله قاصمة الظهر لأصحاب معاوية وبذلك انكشف الغطاء وارتفع الستر، وبطل القيل والقال وتبين خطأهم فى اجتهادهم، وظهر أمر الله بكون الحق بيد على وهم كارهون.

وزاده إيضاحاً ما رواه أبو سعيد رفعه: تكون إمتى فرقتين فيخرج من بينهما مارقة يلى قتلهم أولاهم بالحق، وفى لفظ له: تمرق مارقة عند فرقة من المسلمين يقتلها أولى الطائفتين بالحق، رواه أحمد ومسلم كما فى "النيل" (٧٢:٧)، والمارقة هم الخوارج الذين رفضوا علياً ومعاوية جميعاً حين رجعا إلى التحكيم وتولى قتلهم على بن أبى طالب وأصحابه دون معاوية وأصحابه رضى الله عنهم أجمعين فافهم وكن من الشاكرين)، ولقد أظهرت رضى الله عنها الندم كما أخرجه ابن عبد البر فى "الاستيعاب" قال: قالت عائشة رضى الله عنها لابن عمر: يا أبا عبد الرحمن! ما منعك أن تنهاني عن مسيرى؟ قال: رأيت رجلاً غلب عليك -يعنى ابن الزبير- فقالت: أما والله لو نهيتنى ما خرجت اهـ (٣٦٥:٦).

قلت: وكذلك طلحة والزبير أظهر الندم فانصرفا عن المعركة حين عرفا أن الحق بيد على فقتلا غيلة، وذلك أمر قد عرفه كل من له ممارسة بعلم الأيام وتاريخ الخلفاء والله تعالى أعلم.

قوله: وقال ابن حبان إلخ: دلالتة على تقلد الصحابة القضاء من معاوية وهو محارب علياً ظاهرة.

وقال ابن السكن: وولى معاوية قضاء دمشق بعد أبي الدرداء فضالة بن عبيد، وكان ذلك بمشورة من أبي الدرداء قاله خالد بن يزيد بن أبي مالك عن أبيه، وقال ابن عبد البر: مات أبو الدرداء بعد صفين والأصح عند المحدثين أنه مات في خلافة عثمان (الإصابة ٤٦: ٥، ٢١٠). قلت: ولكن فضالة بقي على قضاء دمشق أيام حارب معاوية علياً، وفي الطبقات لابن سعد: أن معاوية لما رجع من صفين إلى الشام أقر فضالة بن عبيد الأنصاري على قضاء الشام (زيلعي ٢: ٢٠٣).

٤٨٩٠- حدث حسن بن رافع ثنا ضمرة قال: استقضى الحجاج أبا بردة بن أبي موسى وأجلس معه سعيد بن جبير، ثم قتل سعيد بن جبير ومات الحجاج بعده بستة أشهر ولم يقتل بعده أحداً، رواه البخاري في تاريخه الوسط (زيلعي ٢: ٢٠٣).

٤٨٩١- وقال الحافظ أبو نعيم في تاريخ إصبهان: إن عبد الله ابن أبي مريم الأموي ولي القضاء بإصبهان للحجاج ثم عزله الحجاج، وقال ابن القطان في كتابه في باب الاستسقاء: طلحة بن عبد الله بن عوف أبو محمد الذي يقال له: طلحة الندي ابن أخي عبد الرحمن بن عوف تقلد القضاء من يزيد بن معاوية على المدينة وهو تابعي يروي عن ابن عباس وأبي هريرة وأبي بكرة رضى الله عنهم (زيلعي ٢: ٢٠٣).

قوله: حدثنا الحسن بن رافع إلخ دلالة على تقلد التابعين القضاء من أئمة الجور ظاهرة. ومقتضى النظر أن يكون تقلده من أئمة الجور أوجب على أهل العلم والصلاح منه من أئمة العدل تقليلاً للفساد وترويحاً للعباد، فإن إئمة العدل لا يستعملون الأشرار المفسدين لعدولهم، وأئمة الجور لا يبالون أيهم عمل لهم، فإن لم يتقلده الصالحون استعملوا الجائرين المفسدين وقلدوهم أمر الأمة ولا يخفى ما في ذلك من تفاهم الأمر وتضاييق الحال وتراكم الأهوال والفقيه من عرف حال زمانه.

تقلد الولاية والقضاء من كافر:

ولأجل ذلك -والله أعلم- طلب سيدنا يوسف عليه وعلى نبينا الصلاة والسلام الولاية والعمل من ملك كافر فقال: ﴿اجعلني على خزائن الأرض إني حفيظ عليم﴾، وفيه دليل على جواز التقلد من الكافر فمن المسلم الجائر بالأولى، وأما قول ابن العربي في "أحكام القرآن" له: كيف استجاز أن يقبلها بتولية كافر وهو مؤمن نبي؟ قلنا: لم يكن سؤال ولاية إنما كان سؤال تخل وترك لينتقل إليه إلخ (١: ٤٤٣)، فتكلف وتعسف، وتأويل يمجح الطبع السليم، ودلالة ما ذكره

٤٨٩٢- عن عوف بن مالك مرفوعاً في حديث: ألا من ولى عليه وال فرأه يأتي شيئاً من معصية الله فليكره ما يأتي من معصية الله ولا ينزعن يداً من طاعته (رواه مسلم ٣: ١٢٩).

٤٨٩٣- عن أنس رضى الله عنه رفعه: «ثلاث من أصل الإيمان» فذكر الحديث وفيه: «والجهاد ماض مذ بعثنى الله إلى أن يقاتل آخر أمتي الدجال لا يبطله جور جائر ولا عدل عادل» الحديث رواه أبو داود وسكت عنه هو والمنذرى وله شواهد، كذا في "النيل" (٧: ١١٨)، وهذا الحديث فتحنا به أبواب السير، فليراجع.

٤٨٩٤- عن مكحول عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: الجهاد واجب عليكم مع كل أمير برا كان أو فاجراً الحديث. رواه أبو داود وسكت عنه، وفي العريزي: رواه ثقات لكن فيه انقطاع اهـ. وقد مر الحديث في كتاب السير ويؤيده حديث عمرو بن النعمان عند الشيخين: «إن الله ليؤيد هذا الدين بالرجل الفاجر».

باب في جواز القضاء في المسجد

٤٨٩٥- عن أبي هريرة قال: أتى رجل رسول الله ﷺ وهو في المسجد، فناده

أبو نعيم وابن القطان على ما دل عليه أثر أبي بردة ظاهرة.

قوله: عن عوف بن مالك إلخ دلالة قوله ﷺ: «فليكره ما يأتي من معصية الله ولا ينزعن يداً من طاعته» على جواز تقلد القضاء من وال فاسق ظاهرة، فإن تقلد العمل منه من طاعته أيضاً، كما مر.

قوله: عن أنس وقوله: عن مكحول إلخ. دلالتهما على وجوب الجهاد ولو كان الإمام جائراً ظاهرة، والإمام قد يغزو بنفسه وقد يؤمر على العسكر غيره، والحديث بعمومه يفيد وجوب الجهاد في صورتين جميعاً، فدل على وجوب تقلد العمل منه إذا لم يغز بنفسه، والوجوب على الكفاية إذا لم يتعين عليه، وكان في القوم مثله إذا فضل منه وعلى العين إذا تعين عليه ولم يقم غيره مقامه، ولا فرق في تقلد الولاية على العسكر للجهاد، وفي تقلد الولاية على البلد للقضاء، فدل على وجوب تقلد القضاء من الإمام الجائر بهذا التفصيل الذي ذكرناه، والله تعالى أعلم.

باب في جواز القضاء في المسجد

قوله: عن أبي هريرة إلخ. أقول: لا خلاف في جواز القضاء في المسجد وإنما الخلاف في

فقال: يا رسول الله! إني زنيت، فأعرض عنه، فلما شهد على نفسه أربعاً قال: «أبك جنون؟» قال: لا، قال: «اذهبوا به فارجموه» رواه "البخاري".

الجلوس للقضاء في المسجد وبينهما فرق لا يخفى فاستحسنه أبو حنيفة وكرهه الشافعي، واحتج أبو حنيفة بما روى عن النبي ﷺ والصحابه والتابعين أنهم قضوا في المسجد، فظهر أن القضاء فيه ليس مخالفاً لآداب المسجد كالبيع والشراء، وإذا لم يكن مخالفاً له، فجاز الجلوس فيه له، وقال الشافعي: سلمنا أن نفس القضاء ليس مخالفاً لآداب المسجد إلا أن الجلوس فيه له يكره لعارض، وهو أن اللذين يحضرون مجلس القضاء منهم مؤمن و منهم كافر، ومنهم جنب وحائض ومنهم طاهر، ومنهم عالم ومنهم جاهل، ومنهم صالح ومنهم فاسق، فالجلوس فيه للقضاء فيه يفضي إلى دخول هؤلاء فيه، وهو يفضي إلى انتهاك حرمة المسجد فيكره، فالخلاف عندي خلاف لفظي فقط لأن أبا حنيفة رضي الله عنه لا يجوز المفسد إن تحققت والشافعي لا يمنع نفس القضاء بدون المفسد.

وقال في "كنز الدقائق": ويقضى في المسجد أو داره اهـ. وقال في "البدائع": ومنها أن يجلس للقضاء في أشهر المجالس ليكون أرفق بالناس، وهل يقضى في المسجد؟ قال أصحابنا: يقضى، وقال الشافعي رحمه الله: لا يقضى بل يقضى في بيته اهـ. وهذه التنصيصات تدل على أن ليس في المذهب أولوية المسجد للقضاء بل هو في حد الجواز فقط، ويقيد بما إذا خلا عن المفسد بالضرورة، فتدبر.

قال العبد الضعيف: ولكن لفظ "المبسوط" صريح في أولوية المسجد للقضاء، قال: ولا بأس بأن يقضى في منزله وحيث أحب لأن عمل القضاء لا يختص بمكان ولأنه في كونه طاعة لا يكون فوق الصلاة، وقد قال رسول الله ﷺ: جعلت لى الأرض مسجداً وطهوراً، فأحسن ذلك وأحب إلى أن يقضى حيث تقام جماعة الناس يعنى في المسجد الجامع أو غيره من مساجد الجماعات، لأن ذلك يكون أبعد عن التهمة، ولأنه يتمكن كل واحد من أن يحضر مجلسه عند حاجته، ولا يشتهيه عليه موضعه ولا يحتاج إلى من يهديه إلى ذلك من الغرباء كان أو من أهل المصر اهـ (١٦: ٨٢).

وفي "الهداية": ويجلس جلوساً ظاهراً في المسجد كى لا يشتهيه مكانه على الغرباء وبعض المقيمين، والمسجد الجامع أولى لأنه أشهر اهـ. قال المحقق في "الفتح": ويجوز أن يحكم في بيته وحيث كان، إلا أن الأولى ما ذكرنا، وبقولنا قال أحمد ومالك في الصحيح عنه اهـ (٦: ٣٦٩).

وقال مالك: القضاء في المسجد من أمر الناس القديم، فعل ذلك شريح والحسن والشعبي ومحارب بن دثار ويحيى بن يعمر وابن أبي ليلى وابن خلدة قاض لعمر بن عبد العزيز رضي الله

٤٨٩٦- عن سهل بن سعد أن رجلاً من الأنصار جاء إلى رسول الله ﷺ فقال: أ رأيت رجلاً وجد مع امرأته رجلاً أ يقتله فتلاعنا في المسجد وأنا شاهد أخرجه البخاري.

عنه، وروى عن عمر وعثمان وعلى أنهم كانوا يقضون في المسجد، وبه قال مالك وإسحاق وابن المنذر، وقال الشافعي: يكره ذلك إلا أن يتفق خصمان عنده في المسجد، لما روى أن عمر^(١) كتب إلى القاسم بن عبد الرحمن أن لا تقض في المسجد لأنه تأتيك الحائض والجنب، ولأن الحاكم يأتيه الذمي والحائض والجنب، وتكثر غاشيته، ويجرى بينهم اللغو والتكاذب والتجاحد، وربما أدى إلى السب، وما لم تبين له المساجد، ولنا إجماع الصحابة بما قد روينا عنهم، وقال الشعبي: رأيت عمر وهو مستند إلى القبلة يقضى بين الناس، وقال مالك: هو من أمر الناس القديم، ولأن القضاء قرينة وطاعة وإنصاف بين الناس، ولا نعلم صحة ما روه عن عمر، وقد روى عنه خلافه.

وأما الحائض: فإن عرضت لها حاجة إلى القضاء وكلت أو أتته في منزله (أو وقفت خارج المسجد وخرج القاضي إليها أو نائبه)، والجنب يغتسل ويدخل والذمي يجوز دخوله بإذن مسلم، وقد كان النبي ﷺ يجلس في مسجده مع حاجة الناس إليه للحكومة والفتيا وغير ذلك من حوائجهم (وهو أقرب إلى التواضع كما لا يخفى)، وكان أصحابه يطالب بعضهم بعضاً بالحقوق في المسجد، وربما رفعوا أصواتهم فقد روى عن كعب بن مالك أنه قال: تقاضيت ابن حدر دينا في المسجد حتى ارتفعت أصواتنا فخرج النبي ﷺ فأشار إلى أن ضع من دينك الشطر، فقلت: نعم يا رسول الله! قال: فقم فاقضه، كذا في "المغنى" (١١: ٣٨٩). وقال الكرابيسي: كره بعضهم الحكم في المسجد من أجل أنه قد يكون الحكم بين مسلم ومشرك، فيدخل المشرك المسجد قال: ودخول المشرك المسجد مكروه.

(قلنا: لا كراهة في دخوله إن المسلم، فقد أنزل رسول الله ﷺ وفد ثقيف في المسجد وهم مشركون) قال: ولكن الحكم بينهم لم يزل من صنيع السلف في مسجد رسول الله ﷺ وغيره، ثم ساق في ذلك آثاراً كثيرة، كذا في "فتح الباري" (١٣: ١٣٧). وذكر الخافظ هناك والمحقق في "الفتح" (٦: ٣٦٩ و ٣٧٠) جملة كبيرة من الآثار من أراد

(١) قلت: ليس هو عمر بن الخطاب، وإنما هو عمر بن عبد العزيز، كما صرح به الخافظ في "الفتح" (١٣: ١٣٧)، وقول التابعي لا يقاوم أقوال الصحابة وأفعالهم كما.

٤٨٩٧- وقال البخارى أيضا: لاعن عمر عند منبر النبي ﷺ، وقضى شريح والشعبي ويحيى بن معمر في المسجد.

الاطلاع عليها، فليراجعهما، قال: ويمكن أن يكون جلوس القاضى فى الرحبة المتصلة وقيام الخصوم خارجاً عنها أو فى الرحبة المتصلة اهـ. فلا يلزم المحذور الذى ذكر الشافعى رحمه الله. فقد أخرج مالك فى "الموطأ" من طريق سالم بن عبد الله بن عمر أن عمر بنى إلى جانب المسجد رحبة فسماها البطحاء فكان يقول: من أراد أن يلفظ أو ينشد شعراً أو يرفع صوتاً فليخرج إلى هذه الرحبة (فتح البارى ١٣: ١٣٨).

فإن صح ما روى عن عمر بن عبد العزيز أنه نهى القاسم بن عبد الرحمن عن القضاء فى المسجد، فهو محمول على النهى عن إدخال الخصوم فيه، فيجلس القاضى فى المسجد، ويقوم الخصوم فى الرحبة المتصلة مثلاً، والله تعالى أعلم.

ذكر ما فى القضاء فى المسجد من المصالح:

ولا يخفى ما فى القضاء فى المسجد من المصالح الدينية والدينية، أما الدنيوية فقد مر ذكرها فى عبارة "المبسوط" و "الغنى". وأما الدينية فمنها مواظبة القضاة وغاشيتهم، وأهل الخصومة على الصلاة وهذه من أكبر مصالح الإسلام والمسلمين، ومنها تعظيم شأن المساجد فى قلوبهم، فإن محل القضاء لا يزال معظماً فى القلوب، ومنها تعمير المساجد ورم ما شعث منها، فإن محل القضاء مما يهتم القضاة والحكام بتعميره، ويعتنون بتطهيره وتنظيفه.

ولا يخفى ما فى عمارة المساجد من الفضيلة وصيانتها عن الخراب، ولو تركوا القضاء فى المساجد لانعكس الأمر كما هو مشاهد، فترى بيوت القضاء وقصور العدالة عامرة عالية البنيان والمساجد غامرة خاوية على عروشها خالية عن العمران والسكان، ولا يخفى ما فى ذلك من المفاسد، ومنها وضع الإصر عن بيت مال المسلمين فإن بلاد المسلمين لا تخلو عن المساجد عادة، ويجب على الإمام بناءها فى موضع الحاجة، فلو تركنا القضاء فى المسجد، وبنينا دار القضاء، ودار العدالة منفصلة عنها أدى ذلك إلى إضاعة المال فى التراب والطين وإخلاء بيت مال المسلمين بلا منفعة تعود إلى دنيا أو دبر. فافهم: لله يتولى هداك.

باب احتجاب الإمام أو الوالى دون حاجات الناس

٤٨٩٨- عن عمرو بن مرة قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «ما من إمام أو وال يغلق بابه دون ذوى الحاجة والخلة والمسكنة إلا أغلق الله أبواب السماء دون خلته وحاجته ومسكنه» رواه أحمد والترمذى.

٤٨٩٩- وعن أبى مريم الأزدى مرفوعاً: «من تولى شيئاً من أمر المسلمين فاحتجب عن حاجتهم وفقرهم احتجب الله دون حاجته». أخرجه أبو داود والترمذى. قال الحافظ فى "الفتح": إن سنده جيد (نيل الأوطار ٨: ٥١٥).

باب احتجاب الإمام أو الوالى دون حاجات الناس

أقول: دل الحديثان على حرمة الاحتجاب دون حاجة الناس، وهو لا يدل على حرمة اتخاذ الحاجب، لأن اتخاذ الحاجب لا يستلزم الاحتجاب المذكور ألا ترى أنه اتخذ رسول الله ﷺ حاجباً فى بعض الأحيان كما يدل عليه قصة قف البير وقصة حلفه أن لا يدخل على نسائه شهراً، وكذا اتخذ عمر حاجباً، كما يدل عليه قصة تخاصم على والعباس فى صدقات النبى ﷺ. ولعل من منع اتخاذ الحاجب إنما منع اتخاذ الذى يستلزم الاحتجاب كما هو عادة أهل الإسراف والإتراف من الأمراء والحكام، فافهم.

قال العبد الضعيف: قال المهلب: لم يكن للنبى ﷺ بواب راتب يعنى فلا يرد ما تقدم فى المناقب من حديث أبى موسى أنه كان بواباً للنبى ﷺ لما جلس على أسقف قال: فالجمع بينهما أنه إذا لم يكن فى شغل من أهله ولا انفراد شيء من أمره أنه كان يرفع حجابيه بينه وبين الناس ويبرز لطالب الحاجة إليه، وقال الطبرى: دل حديث عمر حين استأذن له الأسود - يعنى فى قصة حلفه ﷺ - أن لا يدخل على نسائه شهراً كما تقدم فى النكاح أنه ﷺ فى وقت خلوته بنفسه يتخذ بواباً، ولو لا ذلك لاستأذن عمر لنفسه، ولم يحتج إلى قوله: يا رباح! استأذن لى.

وقد اختلف فى مشروعية الحجاب للحكام، فقال الشافعى وجماعة: ينبغى للحاكم أن لا يتخذ حاجباً، وذهب آخرون إلى جوازه، وحمل الأول على زمن سكون الناس واجتماعهم على الخير وطواعيتهم للحاكم، وقال آخرون: بل يستحب ذلك حيثئذ ليرتب الخصوم ويمنع المستطيل ويدفع الشرير. ونقل ابن التين عن الداودى قال: الذى أحدثه بعض القضاة من شدة الحجاب وإدخال بطائق الخصوم لم يكن من فعل السلف انتهى. فأما اتخاذ الحاجب فقد ثبت فى قصة عمر فى منازعة العباس وعلى أنه كان له حاجب يقال له: يرفأ، ومضى ذلك فى فرض الخمس واضحاً،

باب الرشوة

٤٩٠٠- عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «لعنة الله على الراشي والمرتشى» رواه أبو داود وأحمد والترمذي وحسنه وابن حبان وصححه.

ومنهم من قيد جوازه بغير وقت جلوس للناس لفصل الأحكام، ومنهم من عمم لجواز كما مضى، وأما البطائق فقال ابن التين: إن كان مراده البطائق التي فيها الأخبار بما جرى فصحيح، يعني أنه حادث. قال: وأما البطائق التي تكتب للسبق ليبدأ بالنظر في خصومة من سبق فهو من العدل في الحكم (قلت: وهو حادث أيضاً فإن السلف إنما كانوا يكتفون بالسؤال عما حضر المجلس أيهم أسبق لقلة من يعرف الكتابة إذ ذاك، ثم أحدثوا لذلك البطائق فهو كإحداث كتابة العلم وتدوين الأحاديث، فافهم).

وقال غيره: وظيفة البواب أو الحاجب أن يطالع الحكام بحال من حضر ولا سيما من الأعيال لاحتمال أن يجيء مخاصماً، والحاكم يظن أنه جاء زائراً، فيعطيه حقه من الإكرام الذي لا يجوز لمن يجيء مخاصماً، وإيصال الخبر للحاكم بذلك إما بالمشافهة وإما بالمكاتبة، ويكره دوام الاحتجاب وقد يحرم بدليل ما أخرجه أبو داود والترمذي فذكر ثاني الباب، وقال: ففي هذا الحديث وعيد شديد لمن كان حاكماً بين الناس فاحتجب عنهم لغير عذر لما في ذلك من تأخير إيصال الحقوق أو تضييعها، واتفق العلماء على أنه يستحب تقديم الأسبق فالأسبق والمسافر على المقيم، ولا سيما إن خشى فوات الرفقة، وأن من اتخذ بواباً أو حاجباً أن يتخذ ثقة عفيفاً أميناً حسن الأخلاق عارفاً بمقادير الناس اهـ من "فتح الباري" ملخصاً (١٣: ١١٨).

وقال الموفق في "المغنى": ولا يتخذ حاجباً يحجب الناس عن الوصول إليه لما روى القاسم ابن مخيمرة عن أبي مريم صاحب رسول الله ﷺ فذكر ثاني الباب وقال: ولأن حاجبه ربما قدم المتأخر وآخر المتقدم لغرض له، وربما كسرهم بحجبهم والاستئذان لهم، ولا بأس باتخاذ حاجب في غير مجلس القضاء اهـ (١١: ٣٨٩).

وبالجملة فالآثار في الباب مختلفة، وفي الأمر سعة لكن بشرط أن لا يستلزم اتخاذ الحاجب حجب الناس عن حوائجهم ولا التضييق عليهم، والله تعالى أعلم.

باب الرشوة

أقول: إعطاء الرشوة إن كان للظلم فهو متفق على حرمة، وإن كان لدفع المظلم، فهو مختلف فيه، فقيل: جائز. وقيل: لا. وأما الأخذ فحرام مطلقاً لأنه لا يتصور فيه الأخذ لدفع الظلم،

وعن عبد الله بن عمرو أيضاً مثل ذلك. رواه الخمسة إلا النسائي، وصححه الترمذى وقال الشوكانى فى "النيل" (٨: ٥١٤): إسناده لا مطعن فيه.

وما قال المغربى فى شرح "بلوغ المرام" أنه يجوز للمرئى أن يرتشى إذا كان فى حق لا يلزمه فعله اهـ فباطل لأن عدم لزوم الفعل لا يقتضى جواز الارتشاء عليه لأن الرخصة له إنما هو فى الترك لا فى أخذ المال فىكون أخذ المال على الفعل بالباطل، وبغير حق فلا يكون جائزاً، بخلاف الإعطاء لدفع الظلم فإنه يدفع عن نفسه ظلماً هو أشد، فبتحمل ظلم هو أخف، وله دفع الظلم عن نفسه بدون تحمل ظلم أصلاً، فبتحمل الظلم أولى. فقد علم منه أن المراد من الراشى فى الحديث هو الذى يرشى ليظلم الغير لا الذى يرشى لدفع الظلم عنه، لأنه مظلوم وليس بظالم فكيف يكون مستحقاً للعنة؟ فاندفع ما قال الشوكانى فى "النيل" (٨: ٥١٥): إن التخصيص لطالب الحق بجواز تسليم الرشوة منه إلى الحاكم لا أدرى بأى تخصيص؟ والحق التحريم مطلقاً أخذاً بعموم الحديث، ومن زعم الجواز فى صورة من الصور فإن جاء بدليل مقبول وإلا كان تخصيصه رداً عليه، فإن الأصل فى مال المسلم التحريم «ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل»، ولا يحل مال امرئ مسلم إلا بطيبة من نفسه انضم إلى هذا الأصل كون الدافع إنما دفعه لأحد الأمرين: إما لينال به حكم الله إن كان محققاً وذلك لا يحل لأن المدفوع فى مقابلة أمر واجب أو جب الله على الحاكم الصدد به، فكيف لا يفعل حتى يأخذ عليه شيئاً من الحطام، وإن كان الدفع للمال من صاحبه لينال به خلاف ما شرع الله إن كان مبطلاً فذلك أقبح لأنه مدفوع فى مقابلة أمر محظور اهـ.

الجواب عن إيراد الشوكانى على الجمهور القائلين

بجواز الرشوة لدفع الظلم عن نفسه وماله:

قال العبد الضعيف: والمخصص للحديث والله أعلم ما رواه ابن إسحاق فى المغازى ثنى عاصم بن حمزة ومن لا أتهم عن الزهري قال: لما اشتد على الناس البلاء (فى يوم الأحزاب) بعث رسول الله ﷺ إلى عيينة بن حصن وإلى الحارث بن أبى عوف المزنى وهما قائدا غطفان فأعطاهما ثلث ثمار المدينة على أن يرجعا بمن معهما عنه وعن أصحابه، فجرى بينه وبينهما الصلح ونم تقع الشهادة الحديث ذكره الحافظ فى "التلخيص" مفصلاً (٢: ٣٨١)، وسكت عنه وهو مرسل قوى تلقاه العلماء بالقبول واحتجوا به لجواز مصالحة الكفار بدفع شىء من المال إليهم إذا كان ذلك أصح للمسلمين، وفيه دفع ظلم الظالم بإعطائه شيئاً من المال، وهو شبيه بالرشوة ليس بالرشوة،

وما رواه الطبراني في "الأوسط" بسند رجاله ثقات عن جبير بن مطعم أنه افتدى يمينه بعشرة آلاف درهم ثم قال: ورب هذه الكعبة لو حلفت حلفت صادقا إنما هو شيء افتديت به يميني كذا في "مجمع الزوائد" (٤: ١٨١)، وعن الأشعث بن قيس مثله بسند ضعيف، ولا يخفى أن افتداء اليمين بالمال إذا كان المدعى مبطلا والمنكر محقا صادقا شبيه بالرشوة وقد أجمعت الأمة على افتداء أسارى المسلمين ببذل المال للمشركين، وهل هو إلا رشوة لدفع الظلم.

قال الموفق في "المغنى": وروى عبد الله بن عمر قال: لعن رسول الله ﷺ الراشي والمرتشى قال الترمذى: حديث حسن صحيح، ورواه أبو هريرة وزاد: في الحكم. قال ابن رسلان وزاد الترمذى والطبراني بإسناد جيد: في الحكم (نيل ٨: ٥١٤)، ورواه أبو بكر في زاد المسافر، وزاد: والرائش وهو السفير بينهما.

(قلت: وهو كذا عند أحمد من رواية ثوبان وأخرجه أيضا الحاكم، وفي إسناده ليث بن أبي سليم (نيل ٨: ٥١٤)، (وهو حسن الحديث كما مر غير مرة) قال: ولأن المرتشى إنما يرتشى ليحكم بغير الحق أو ليقف الحكم عنه وذلك من أعظم الظلم، فأما الراشي فإن رشاه ليحكم له بباطل أو يدفع عنه حقا فهو ملعون، وإن رشاه ليدفع ظلمه ويجزئه على واجبة فقد قال عطاء وجابر بن زيد والحسن: لا بأس أن يصانع عن نفسه. قال جابر بن زيد: ما رأينا في زمن زياد أنفع لنا من الرشاء، ولأنه يستنقذ ماله، كما يستنقذ الرجل أسيره اهـ (١١: ٤٣٨).

وقال ابن حزم في "المحلى": ولا تحل الرشوة وهي ما أعطاه المرأ ليحكم له بباطل أو ليولى ولاية أو ليظلم له إنسان فهذا يأثم به المعطى والآخذ؛ فأما من منع من حقه فأعطى ليدفع عن نفسه الظلم فذلك مباح للمعطى؛ وأما الآخذ فأثم، وفي كلا الوجهين فالمرأ المعطى باق على ملك صاحبه الذى أعطاه كما كان كالغصب ولا فرق، ومن جملة هذا ما أعطيه أهل دار الكفر في فداء الأسرى وفي كل ضرورة وكل هذا متفق عليه إلا ملك أهل دار الكفر ما أخذوه في فداء الأسير وغير ذلك فمختلف فيه: قال قوم: قد ملكوه.

فإن قيل: لم أبحتم إعطاء المال في دفع الظلم وقد رويت من طريق أبى هريرة قال: جاء رجل رسول الله ﷺ فقال: يا رسول الله! إن جاء رجل يريد أخذ مالى قال: فلا تعطه مالك. قال: أرأيت إن قاتلني؟ قال: قاتله قال: أرأيت إن قتلني؟ قال: فأنت شهيد. قال أرأيت إن قتلته؟ قال: فهو في النار. وبالحبر المأثور: لعن الله الراشي والمرتشى، قال أبو محمد: خبر لعنة

الراشئ إنما رواه^(١) الحارث بن عبد الرحمن وليس بالقوى. وأيضا فإن المعطى فى ضرورة دفع الظلم ليس^(٢) راشئاً، وأما الخبر فى المقاتلة فهكذا نقول: من قدر على دفع الظلم عن نفسه لم يحل له إعطاء فلس فما فوقه فى ذلك، وأما من عجز فالله تعالى يقول: «لا يكلف الله نفساً إلا وسعها». وقال عليه السلام: «إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم» فسقط فرض المقاتلة والدفاع وصار فى حد الإكراه على ما أعطى فى ذلك. وقد قال رسول الله ﷺ: «رفع عن أمتى الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه»^(٣)، وقد ذكرناه بإسناده فيما سلف.

(قلت: وهو حديث صحيح الإسناد كما ذكرناه فى باب طلاق المكره) قال: وقد صح عن رسول الله ﷺ من طريق أبى موسى الأشعرى: «أطعموا الجائع وفكوا العانى»، وهذا عموم لكل عان عند كل كافر أو مؤمن بغير حق، رويناه من طريق عبد الرزاق عن سفيان الثورى ومعمّر، قال معمّر: عن الحسن البصرى، وقال سفيان عن إبراهيم النخعى ثم اتفق الحسن وإبراهيم قالا جميعاً: ما أعطيت مصانعة على مالك ودمك فإنك فيه مأجور اهـ ملخصاً (٨: ١٥٧ و ١٥٨).

وفى "الدر المختار": ولا بأس بالرشوة إذا خاف على دينه والنبي عليه الصلاة والسلام كان يعطى الشعراء، لمن يخاف لسانه وكفى بسهم المؤلف^(٤) من الصدقات دليلاً على أمثاله اهـ قال الشامى: فقد روى الخطابى فى الغريب عن عكرمة مرسلاً قال: أتى شاعر النبى ﷺ فقال: «يا بلال! اقطع لسانه عني»، فأعطاه أربعين درهماً اهـ (٥: ٤١٨).

وقال القارى: لعن رسول الله ﷺ الراشئ والمرتشئ - أى معطى الرشوة وأخذها - وهى

(١) قلت: لم يضعفه أحد فيما علمنا؛ قال الفضيل بن عياض: ولا يخیل إلى أنى رأيت قرشياً أفضل منه. وقال النسائى: ليس به بأس. وذكره ابن حبان فى "الثقات"، وقال: غزا مع جماعة من الصحابة، وقال ابن معين: يروى عنه وهو مشهور. (فيه رد على ابن المدينى حيث جهله) وقال أحمد: لا أرى به بأساً كذا فى "التهذيب"، ولعل الحارث بن عبد الرحمن هذا، وهو خال ابن أبى ذئب اشتبه على ابن حزم بالحارث بن عبد الرحمن بن أبى ذباب، قال فيه أبو حاتم: ليس بالقوى، كما فى "التهذيب" (٢: ١٤٨)، وهو أيضاً ليس بضعيف، فقد أخرج له مسلم وعلق له البخارى، فافهم

(٢) وفيه أن تخصيص الرشوة بما يعطى للظلم يستلزم تخصيص الإرتشاء بما يؤخذ بطريق الظلم أيضاً وقد صرحوا بأنه يحرم على القاضى والحاكم أن يقبل هدية من لم يكن يهدى إليه قبل ولايته وجعلوه فى حكم الرشوة والارتشاء مع أنه لم يؤخذ ظلماً ولا يطلب من القاضى أو الحاكم وإنما أهده الذى أهده إليه ابتداء من غير ظلم.

(٣) قلت: وهذا مخصص آخر لحديث: لعن الله الراشئ والمرتشئ.

(٤) لله دره من فقيه فإلى مثل ذلك لا يهدى إلا من خلقه الله للفق فى الدين، وأما أهل الظاهر ومنهم الشوكانى فيعزل عن ذلك.

الوصلة إلى الحاجة بالمصانعة، قيل: الرشوة ما يعطى لإبطال حق أو لإحقاق باطل. أما إذا أعطى ليتوصل به إلى حق أو ليدفع به عن نفسه ظلماً فلا بأس به، وكذا الآخذ إذا أخذ ليسعى في إصابة صاحب الحق (حقه) فلا بأس به، لكن هذا ينبغي أن يكون في غير القضاة والولاة، لأن السعى في إصابة الحق إلى مستحقه ودفع الظلم عن المظلوم واجب عليهم، فلا يجوز لهم الآخذ عليه. قال القارى: كذا ذكره ابن الملك، وقوله: وكذا الآخذ بظاهره ينافية حديث أبى أمامة أن رسول الله ﷺ قال: من شفع لأحد شفاعاً فأهدى له هدية عليها فقبلها فقد أتى باباً عظيماً من أبواب الربا، (رواه أبو داود وسكت عنه (٣: ٣١٦)). قال المنذرى: والقاسم بن عبد الرحمن أبو عبد الرحمن الأموى مولا هم الشامى فيه مقال) وفى "مجمع البحار": ومن يعطى توصلاً إلى أخذ حق أو دفع ظلم، فغير داخل فيه، روى أن ابن مسعود^(١) أخذ بأرض الحبشة فى شىء فأعطى دينارين حتى خلى سبيله، وروى عن جماعة من أئمة التابعين قالوا: لا بأس أن يصانع عن نفسه وماله إذا خاف الظلم، انتهى من "عون المعبود" (٣: ٣٢٧).

تحقيق معنى الرشوة لغة وشرعاً:

قال العبد الضعيف: ولا بد من تحقيق معنى الرشوة، ففى "المنتخب": الرشوة بالكسر والضم اسم من الرشوة بالفتح كما فى "القاموس" فهى لغة: ما يتوصل به إلى الحاجة بالمصانعة بأن تصنع له شىئاً ليصنع لك شىئاً آخر، قال ابن الأثير: وشريعة: ما يأخذه الآخذ ظلماً بجهة يدفعه الدافع إليه من هذه الجهة كذا فى "جامع الرموز"، وفى البرجندى: الرشوة مال يعطيه بشرط أن يعينه، وفى "المصباح": الرشوة بالكسر ما يعطيه رجل حاكماً أو غيره ليحكم له أو يحمله على ما يريد؛ وفى "البحر": حد الرشوة بذل المال فيما هو مستحق على الشخص، وقالوا: بذل المال لاستخلاص حق له على آخر رشوة.

والحاصل: أن حد الرشوة هو ما يؤخذ عما وجب على الشخص سواء كان واجباً على العين أو على الكفاية، وسواء كان واجباً حقاً للشرع، كما فى القاضى وأمثاله، وفى ولى امرأة لا يزوجه إلا أن يدفع إليه كذا، وفى شاعر يخاف منه الهجو، لأن الكف عن عرض المسلم واجب ديانة، أو كان واجباً عقداً كمن أجر نفسه لإقامة أمر من الأمور المتعلقة بالمسلمين فيما لهم، أو عليهم كأعوان القاضى، وأهل الديوان وأمثالهم، كذا فى "الكشاف" للتهانوى (٧: ٥٩٦).

(١) لم أقف على من خرجه، وإن صح فلا حجة فيه لكونه محمولاً على أنه كان قبل النهى عن الرشوة والارتشاء.

وعلى هذا فلا يصح القول بأن المعطى فى ضرورة دفع الظلم ليس راشيا كما ذهب إليه ابن حزم وتبعه بعض الأحناف منا، لو صح القيل الذى ذكره القارى أن الرشوة ما يعطى لإبطال حق أو لإحقاق باطل لكان لما قاله ابن حزم وجه وجيه، ولكن ذلك يقتضى تقييد الارتشاء بمثل هذا القيد أيضا، فيقال كما قال ابن الأثير: هو ما يأخذه الآخذ ظلما بجهة يدفعه الدافع إليه من هذه الجهة، ويأباه تقسيم الفقهاء الرشوة إلى أربعة أوجه، وإدخالهم الدفع خوفا على نفسه وماله فيها، وهم أعرف الناس بمعانى الكتاب والسنة وتصارييف الكلام.

ففى الخاتمة^(١) الرشوة على وجوه أربعة: ما هو حرام من الجانبين وذلك فى موضعين: أحدهما: إذا تقلد القضاء بالرشوة لا يصير قاضيا وهى حرام على القاضى والآخذ، والثانى: إذا دفع الرشوة إلى القاضى ليقضى له، حرام على الجانبين، سواء كان القضاء بحق أو بغير حق، ومنها: إذا دفع الرشوة خوفا على نفسه أو ماله، فهذه حرام على الآخذ غير حرام على الدافع، وكذا إذا طمع ظالم فى ماله فرشاه ببعض المال، ومنها: إذا دفع الرشوة ليسوى أمره عند السلطان حل للدافع، ولا يحل للآخذ.

وهذا إذا أعطى الرشوة بشرط أن يسوى أمره عند السلطان، وإن طلب منه أن يسوى أمره ولم يذكر له الرشوة ولم يشترط أصلا ثم أعطاه بعد ما سوى أمره اختلفوا فيه، قال بعضهم: لا يحل له، (وهو ظاهر حديث أبى أمامة وقد مر ذكره) وقال بعضهم: يحل، وهو الصحيح لأنه من مجازاة الإحسان بالإحسان فيحل (ولعلهم حملوا حديث أبى أمامة على أعوان السلطان وأهل الديوان الذين يجب عليهم تسوية أمور المسلمين عند السلطان عقدا لكونهم قد أجروا أنفسهم لإقامة أمور المسلمين فيما لهم أو عليهم، وأما من لا يجب عليه هذه التسوية عقدا فيحل له ما يعطيه المشفوع له من غير شرط فافهم، فإن عموم الحديث مرجح لقول من ذهب إلى حرمة والله تعالى أعلم. وفى نصاب الاحتساب ما يفيد ترجيحه أيضا) قال: ولم أر قسما يحل الآخذ فيه دون الدفع اهـ من "الكشاف" للتهانوى (٥٩٥:٧). وفيه أيضا عن "القنية": الظلمة تمنع الناس من الاحتطاب فى المروج إلا بدفع شئ إليهم، فالدفع والآخذ حرام لأنه رشوة إلا عند الحاجة فيحل للدافع دون الآخذ، وفى "البحر": إذا كان ولى امرأة لا يزوجها إلا أن يدفع إليه كذا فدفع له، فزوجه إياها فللزوج أن يسترده منه قائما أو هالكا لأنه رشوة اهـ.

(١) ومثله فى "الشامية" عن "الفتح".

باب هدايا العمال من القضاة وغيرهم

٤٩٠١- عن أبي حميد الساعدي قال: استعمل النبي ﷺ رجلا من بنى أسد يقال له: ابن اللتبية على صدقة فلما قدم قال: هذا لكم وهذا أهدي لي، فقام النبي ﷺ على منبر فحمد الله وأثنى عليه ثم قال: ما بال العامل نبعثه فيأتي فيقول: هذا لك وهذا

قلت: والظاهر حرمة الدفع والأخذ معا، ولا يخفى أن الدفع للاحتطاب في المروج أو للتزوج بامرأة ليس من الإعطاء لإبطال حق أو لإحقاق باطل بل هو من الدفع لاستخلاص حق والتوصل إلى سنة ومع ذلك عدوه من الرشوة.

فالحق في حدها ما ذكره صاحب "البحر" أنه بذل المال فيما يجب على شخص، فيدخل فيه ما يعطى ليتوصل به إلى حق أو ليدفع به عن نفسه ظلما، فلا بد من دليل لتخصيصه من عموم قوله ﷺ: «لعن الله الراشي والمرتشي» وهو ما ذكرناه من سهام المؤلفة قلوبهم وكانوا ثلاثة أقسام: قسم كفار كانوا يعطون للتألف على الإسلام، وقسم كانوا يعطون ليدفع شرهم، وقسم أسلموا وفيهم ضعف في الإسلام، كما في الشامية عن "الفتح" (٩٧:٣).

لا يقال: سهام المؤلفة قد سقطت عندكم وما بقيت فمن أين لكم أن تقيسوا عليها غيرها؟ لأننا نقول: إنما سقطت لزوال العلة فلو وجدت العلة لبقيت ومثل هذا الساقط يصلح محلا للقياس نظرا إلى العلة، فافهم، ومن فداء الأسرى بالمال وهو متفق عليه، ومن مصالحة الكفار ببذل شيء من المال لهم إذا كان خيرا للمسلمين وهو متفق عليه أيضا، هذا ولا يجوز نسبة الرشوة إلى النبي ﷺ، كما لا يجوز نسبة الفقر والإفلاس إليه لما فيه من الاستخفاف بشأنه عرفا، فإن لفظ الرشوة لا يطلق في عرفنا إلا في موضع الدم، فيجب الاحتراز عن إبهام ما لا يليق بشأنه، وهو -بأبي وأمي- أكرم الناس عند الله منزلة وأفضلهم وأشرفهم في الدارين مرتبة، وأرفعهم شأنًا ومكرمة صلى الله تعالى عليه وعلى آله وأصحابه غدوة وعشية.

باب هدايا العمال من القضاة وغيرهم

قوله: فهلا جلس في بيت أبيه إلخ أقول: دل هذا القول على أن كل هدية يهدي إلى القاضي لا لقراءة أو معرفة سابقة بل لحكومة فهو حرام، وأما الذي لا دخل فيه للحكومة بل كان يهدي إليه أيضا لو لم يكن حاكما فهو حلال، هذا هو الأصل الكلي في الباب، ويتفرع منه مسائل جزئية مذكورة في كتب الفقه.

لى، فهلا جلس فى بيت أبيه أو أمه فينظر أ يهدى له أم لا، والذي نفسى بيده لا يأتى

قال العبد الضعيف: وفى الحديث منع العمال من قبول الهدية ممن لهم عليه حكم، وفى "فتح البارى" (١٣: ١٤٧) أن محل ذلك إذا لم يأذن له الإمام فى ذلك لما أخرجه الترمذى من رواية قيس بن أبى حازم عن معاذ بن حبل وحسنه (١: ١٥٩)، قال: بعثنى رسول الله ﷺ إلى اليمن فقال: «لا تصيين شيئاً بغير إذنى فإنه غلول» اهـ. وثبت عنه ﷺ أنه قال: «هدايا الأمراء غلول» رواه أحمد والبيهقى وابن عدى من حديث أبى حميد وإسناده ضعيف، والطبرانى فى "الأوسط" من حديث أبى هريرة وإسناده أشد ضعفاً وفيه عن جابر أخرجه سعيد بن داود فى "تفسيره" عن عبدة بن سليمان عن إسماعيل بن مسلم عن الحسن عن جابر، وإسماعيل ضعيف، كذا فى "التلخيص الحبير" (٤٠٤).

قلت: إسماعيل مختلف فيه حسن الحديث كما مر غير مرة، ورواه الخطيب فى "تلخيص المتشابه" بلفظ: «هدايا العمال سحت» من حديث أنس، كما فى "التلخيص" أيضاً، ورواه أبو يعلى عن حذيفة بلفظ: «هدايا العمال حرام كلها» (العزى ٣: ٤١٠)، وهذه طريق عديدة ينجر بها ما فى كل واحد منها من الضعف على أن الهيثمى قد حسن طريق جابر عند الطبرانى فى "مجمع الزوائد" (٤: ١٥١) وقال: إسناده حسن، وحديث أبى حميد إنما ضعفه من ضعفه لأنه من طريق إسماعيل بن عياش عن أهل الحجاز وقد ذكرنا فى الاستدراك أن ابن معين قد وثق إسماعيل هذا مطلقاً، وحديث أبى هريرة قال الهيثمى: فيه حميد بن معاوية الباهلى وهو ضعيف، وحميد بن معاوية لم أجده فى التهذيب ولا فى الميزان ولا فى اللسان فإن كان مصحفاً عن حميد بن مسعدة الباهلى فهو من رجال مسلم والأربعة ثقة، لم نر أحداً ضعفه وترجمته فى التهذيب (٣: ٤٩).

وأما ما رواه الطبرانى فى "الكبير" عن عبد الله بن صخر بن لودان قال: قال النبى ﷺ لمعاذ ابن جبل حين بعثه معلماً إلى اليمن: «إنى قد عرفت بلاءك فى الدين وقد ظننت لك الهدية فإن أهدى لك شىء فاقبل، فرجع حين رجع بثلاثين رأساً أهدوا له»، فقيه سيف بن عمر التميمى، وهو ضعيف (مجمع الزوائد ٤: ١٥١)، وهو صاحب الفتوح ولا يقبل حديث فى الأحكام، وأيضاً فهو معارض لرواية الترمذى من طريق قيس بن أبى حازم عن معاذ فإنه ﷺ لو كان قد أذن له فى قبول الهدية لم يكن لقوله: لا تصيين شيئاً بغير إذنى معنى وهو ظاهر.

تحقيق هدايا الأمراء:

قال الموفق فى "المغنى": ولا يقبل هدية من لم يكن يهدى إليه قبل ولايته، وذلك لأن

بشيء إلا جاء به يوم القيامة يحمله على رقبتة، إن كان بغيراً له رغاء أو بقرة لها خوار أو

الهدية يقصد بها في الغالب استمالة قلبه ليعتنى به في الحكم فتشبه الرشوة، قال مسروق: إذا قبل القاضى الهدية أكل السحت، وإذا قبل الرشوة بلغت به الكفر ثم ذكر حديث الباب وقال: متفق عليه، ولأن حدوث الهدية عند حدوث الولاية يدل على أنها أجلها ليتوصل بها إلى ميل الحاكم معه على خصمه، فلم يجز قبولها منه كالرشوة.

فأما إن كان يهدى إليه قبل ولايته جاز قبولها منه بعد الولاية لأنها لم تكن من أجل الولاية لوجود سببها قبل الولاية بدليل وجودها قبلها، قال القاضى: ويستحب له التتره عنها، وإن أحس أنه يقدمها بين يدي خصومة أو فعلها حال الحكومة حرام أخذها في هذه الحال، لأنها كالرشوة، وهذا كله مذهب الشافعى، وروى عن أبى حنيفة وأصحابه أن قبول الهدية مكروه غير محرم وفيما ذكرنا دلالة على التحريم اهـ (١١: ٤٣٧).

قلنا: قد اعترفت بأن الهدية تشبه الرشوة - أى وليست برشوة - فلا بد من الفرق بينهما، وأيضاً فإن الرشوة تجب ردها على أربابها والنبي ﷺ لم يأمر ابن اللبينة برد الهدايا على أربابها، والظاهر أنه جعلها في بيت المال وإنما استحقها بيت المال لكون الوالى عاملاً للمسلمين فالإهداء إليه إهداء إليهم كما إذا أهدى البطريق إلى صاحب الجيش عيناً أو فضة لم تكن له دون سائر الجيش، بل يكونون فيه سواء، بخلاف الرشوة فإن بيت المال لا يستحقها بل تبقى على ملك المعطى كما كانت، على أن الكراهة المطلقة عندنا هي كراهة التحريم، وإنما لم يطلق الأئمة عليه الحرام فرقاً بين المنصوص على حرمة وبين ما هو ملحق به فافهم. وفي قوله ﷺ في حديث الباب: «هلا جلس في بيت أبيه وأمه فينظر أبيه يهدى له أم لا» جواز قبول الهدية ممن كان يهاديه قبل ذلك. ولا يخفى أن محل ذلك إذا لم يزد على العادة ولم يقدمها بين يدي خصومة أو حال الحكومة.

قال السرخسى في "شرح السير" للإمام محمد بن الحسن: قالوا: لو أهدى إلى مفت أو واعظاً شيئاً فإن ذلك سالم له خاصة، لأن الذى حمل المهدي إلى الإهداء إليه والتقرب إليه معنى فيه خاصة، بخلاف الهدية إلى الحكام فإن ذلك رشوة لأن المعنى الذى حمل المهدي على التقرب إليه ولايته الثابتة بتقليد الإمام إياه، والإمام في ذلك نائب المسلمين، والأصل في ذلك قول النبي ﷺ: «هدايا الأمراء غلول» يعنى إذا حبسوا ذلك لأنفسهم فذلك بمنزلة الغلول منهم، والغلول اسم خاص لما يؤخذ من المغنم، فعرفنا أن ذلك بمنزلة الغنيمة (فيكون لبيت المال)، وفي الحديث: أن رسول الله ﷺ بعث عاملاً فجاء بمال فقال: هذا لكم وهذا أهدي إلى،

شاة تبعر، ثم رفع يديه حتى رأينا عفرتي إبطيه: ألا هل بلغت ثلاثاً. (أخرجه البخارى).

فقال رسول الله ﷺ فى خطبته: «فهلأ جلس فى بيت أمه وأبيه حتى يهدى إليه»، وفى هذا إشارة إلى ما قلنا اهـ (٧٣:٣).

وقال المحقق فى "الفتح": والحاصل أن المهدى إما له خصومة أو لا، فإن كانت لا يقبل منه وإن كان له عادة بمهاداته أو ذا رحم محرم، وإن لم يكن خصومة فإن لم يكن له عادة بذلك قبل القضاء بسبب قرابة أو صداقة لا ينبغي أن يقبل، وإن كان له عادة بذلك جاز بشرط أن لا يزيد على المقدار المعتاد قبل القضاء، فإن زاد لا يقبل الزيادة، وذكر فخر الإسلام: إلا أن يكون مال الهدى قد زاد فبقدر ما زاد ماله إذا زاد فى الهدية لا بأس بقبولها، ثم إذا أخذ الهدية فى موضع لا يباح أخذها قيل: يضعها فى بيت المال لأنها بسبب عمله لهم، وعامتهم على أنه يردها على أربابها إن عرفهم، وإليه أشار فى "السير الكبير"، وإن لم يعرفهم أو كانوا بعيداً حتى تعذر الرد ففى بيت المال، ويكون حكمها حكم اللقطة، فإن جاء المالك يوماً أعطاها، وكل من عمل^(١) للمسلمين عملاً حكمه فى الهدية حكم القاضى، وفى "شرح الأقطع": الفرق بين الرشوة والهدية أن الرشوة يعطيه بشرط أن يعينه، والهدية لا شرط معها، انتهى ملخصاً (٣٧١:٦).

قلت: ليس فى شرح السير ردها على أربابها مطلقاً، بل فيه تفصيل حيث قال: وكذلك لو بعث الخليفة عاملاً إلى زكاة فأهدى إليه فإن علم الخليفة أنه أهدى إليه^(٢) طوعاً أخذ ذلك منه فجعله فى بيت المال لأنه أهدى إليه لعلمه الذى قلده وقد كان هو نائباً فى ذلك عن المسلمين، فهذه

(١) أى بأجرة أو رزق من بيت المال.

(٢) قلت: وهذه واقعة الفتوى سئلت عن سفير للمدرسة بعثه مديرها لجمع الزكاة وأخذ الجعل من المسلمين للمدرسة فأهدى إليه شىء فأجبت إن لم يكن للمهدى عادة بالإهداء إلى هذا السفير قبل العمل فهو حق المدرسة ليس للسفير منه شىء، فأورد عليه بعض الناس أن قياسه على هدايا الأمراء باطل، لأن الأمير والعامل يهدى إليه لأجل الإمارة والعمل، والسفير لا يهدى إليه إلا لعلمه أو وعظه، فأجبت أن العمل للمدرسة كالعامل لبيت المال وقد جعلوا ما يهدى إلى المصدق حقاً لبيت المال فكذا هذا، وأيضاً فقد روى عن عمر رضى الله عنه أن امرأته أم كلثوم بنت على لما أهدت إلى امرأة ملك الروم فأهدت إليها هدايا فأعطاهما عمر من ذلك مثل هديتها وأخذ ما بقى من ذلك فجعله فى بيت المال فكلمه فى ذلك عبد الرحمن ابن عوف رضى الله عنه فقال له عمر: قل لصاحبك فلتهد إليها حتى تنظر أتهدى إليها مثل هذا أم لا؟ (شرح السير ٧٣:٣).

ولا يخفى أن امرأة الخليفة لم تكن حاكمة على امرأة هرقل ولا لها عليها ولاية ولم يكن إلا أنها كانت معظمة فى قلوب الناس لكونها امرأة أمير المؤمنين فثبت أن العمل والولاية ليس بشرط لرد الهدايا إلى بيت المال بل يكفى لذلك تعلق الرجل به نسبة إليه، فانهم.

الهدايا حق المسلمين توضع في بيت مالهم فإن علم أنهم أهدوا إليه مكرهين فينبغي أن يأخذه فيرده على أهله وإن لم يقدر على ذلك عزله في بيت المال حتى يأتي أهله بمنزلة اللقطة اهـ (٧٣: ٣ و ٧٤). قال المحقق في "الفتح": واستعمل عمر رضى الله عنه أبا هريرة فقدم بمال فقال له: من أين لك هذا؟ قال: تلاحقت الهدايا فقال عمر رضى الله عنه: أى عدو الله! هلا قعدت في بيتك فتتظر أيهدى لك أم لا، فأخذ ذلك منه وجعله في بيت المال اهـ (٣٧٢: ٦).

قلت: لم أقف على لفظ الهدايا في هذا الأثر -والله أعلم- من أين أخذه المحقق؟ والأثر أخرجه أبو عبيد في الأموال: حدثنا معاذ عن ابن عون عن ابن سيرين قال: لما قدم أبو هريرة من البحرين قال له عمر: يا عدو الله وعدو كتابه! أسرقت مال الله؟ قال: لست بعدو الله ولا عدو كتابه ولكننى عدو من عاداهما ولم أسرق مال الله، قال: فمن أين اجتمعت لك عشرة آلاف؟ فقال: خيلي تناسلت وعطائي تلاحق وسهامي تلاحقت، فقبضها منه، قال أبو هريرة: فلما صليت الصبح استغفرت لأمر المؤمنين (ص ٢٦٩).

وأخرجه عبد الرزاق في "المصنف": أخبرنا معمر عن أيوب عن ابن سيرين أن عمر استعمل أبا هريرة على البحرين فقدم بعشرة آلاف فقال له عمر: استأثرت بهذه الأموال فمن أين لك؟ قال: حين نتجت وأعطيني تنابعت وخراج رقيق لى، فنظر فوجدها كما قال، ثم دعاه ليستعمله فأبى، كذا في "الإصابة" (٢٠٦: ٧)، وهذا أصح من الأول إسناداً، والمراد بالأعطية ما كان له من العطاء في ديوان الخلافة دون الهدايا بدليل ما في الأول من قوله: وعطائي تلاحق، فافهم. وأخرج الطبري في التاريخ: حدثني عمر حدثنا على بن محمد عن محمد بن صالح عن عبد الملك بن نوفل بن مساحق قال: استعمل عمر عتبة بن أبى سفيان على كنانة فقدم معه بمال فقال: ما هذا يا عتبة؟ قال: مال خرجت به معي واتجرت فيه قال: ومالك تخرج المال معك في هذا الوجه فصيره في بيت المال، فلما قام عثمان قال لأبى سفيان: إن طلبت ما أخذ عمر من عتبة رددته عليه.

قول أبى سفيان هذا حرى بأن يكتب بماء الذهب:

فقال أبو سفيان: إنك إن خالفت صاحبك قبلك ساء رأى الناس فيك، إياك أن ترد على من كان قبلك فيرد عليك من بعدك اهـ (٢٩: ٥). وهو محمول على أنه ترك له رأس المال وأخذ الربح لأن الأمير يجائى في البيع والشراء يحتشمه الناس ويزيدون له في الثمن تقرباً إليه فلا ينبغي له أن يتجر إلا أن يأذن له الإمام، فافهم، والله تعالى أعلم.

باب عيادة المريض واتباع الجنازة للقاضي

٤٩٠٢- عن أبي هريرة رضى الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «حق المسلم على المسلم رد السلام وتشميت العاطس وإجابة الدعوة واتباع الجنازة وإذا استنصحك

أمره ﷺ في الهدايا قد خالف أمر الأمة:

فائدة: وهذا بخلاف ما كان يهدى إلى رسول الله ﷺ فكان له خاصة ولم يكن لبيت المال، سواء أهداه إليه أهل الحرب لأن قوته ومنعته لم يكن بالمسلمين على ما قال الله تعالى: ﴿وَقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا تَكْلَفُ إِلَّا نَفْسُكَ وَحِرْضَ الْإِيمَانِ﴾، وقال: ﴿وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ﴾ أى إليك وقال ﷺ: «نصرت بالرعب مسيرة شهر» متفق عليه.

قال الطحاوى: إنما خالف أمر الأمة في الهدايا أمر النبي ﷺ لأن الله تعالى اختصه في أموال أهل الحرب بخاصة خالف بها غيره من أمته فقال: ﴿مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْهُمْ فَمَا أَوْ جَفْتَهُ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَلَا رِكَابٍ وَلَكِنَّ اللَّهَ يُسَلِّطُ رُسُلَهُ عَلَى مَنْ يَشَاءُ﴾ الآية، من ذلك أموال بنى النضير كانت له خالصة فكان ينفق على أهله، منها نفقة سنة ويجعل الباقي فى الخيل والكراع فى سبيل الله، ومن ذلك الهدايا لأنه لم يوجف عليه بخيل ولا ركاب، والذي يروى من رده هدايا المشركين بقوله: «إنا لا نقبل زبد المشركين» كان قبل أن تنزل عليه هذه الآية، فلما نزلت أباحت له من أموالهم ما صار إليه بغير إيجاف خيل عليه ولا ركاب اهد من المختصر من "مشكل الآثار" (ص ١٤٤)، أو أهداه إليه أهل الإسلام لأنهم لم يكونوا يهدون إليه لولايته وإمارته، بل لكونه محبوباً لهم بنبوته ورسالته كما لا يخفى على من مارس سيرته وسير أصحابه وعرف تقانيهم فى محبته، ولذا قال عمر بن عبد العزيز لما قيل له: ألم يكن رسول الله ﷺ وأبو بكر وعمر يقبلون الهدية: إنها لأولئك هدية وهى للعمال بعدهم رشوة (ورواه ابن سعد بقصة فيه وعلقه البخارى، كما فى فتح البارى ٥: ١٦٢).

باب عيادة المريض واتباع الجنازة للقاضي

قوله: اتباع الجنازة وعيادة المريض: أقول: استدل به على جواز عيادة المريض، واتباع الجنازة للقاضى لالتماس حقوق المسلم على المسلم وليس فيها تهمة، بخلاف إجابة الدعوة فإن فيه تهمة فيمنع منه القاضى، قال العبد الضعيف: وكذا المريض إنما يعود إذا لم تكن له خصومة عند القاضى وإلا لا يعود، صرح به المحقق فى "الفتح".

فانصح له» رواه مسلم، ورواه البخاري أيضاً ولكن ليس فيه: «إذا استتصحك فانصح له». بل فيه: «وعيادة المريض».

وصرح أيضاً بأنه لا فرق بين الهدية وإجابة الدعوة، فلا يحضر دعوة إلا إذا كانت عامة ولا خصومة لمداعي لأن الخاصة لأجل القضاء فيتهم بالإجابة، وعن محمد: يجيب قريبه وأن كانت خاصة هكذا حكى الخلاف الطحاوي، وقال الخصاف: يجيب الخاصة لقريبه بلا خلاف لصلة الرحم، وعلى تقدير الخلاف طولب بالفرق في القريب بين الهدية فقال: يقبل منه مطلقاً، ولم يفصل بين جرى العادة وغيره، وفي الدعوة فصل بين العامة والخاصة، كما ذكر في المتن، قال شيخ الإسلام قالوا: ما ذكر في الضيافة محمول على ما إذا كان المحرم لم يجرى بينهما الدعوة والمهاداة وصلة القرابة وأحدث بعد القضاء ذلك، فإذا كانت الحالة هذه فهو والأجنبي سواء، وما في الهدية محمول على أنه كان جرى بينهما المهاداة وصلة القرابة قبل القضاء فإذا أهدى بعد القضاء لا بأس بقبوله انتهى، فقد آل الحال إلى أنه لا فرق بين القريب والغريب في الهداية والضيافة سوى ذلك الإمكان الذي قدمناه. وهو أن يكون سبب عدم إهدائه قبل القضاء فقره ثم أيسر بعد ولاية قريبه، فصار يهدى إليه اهـ، (وهذا كما ترى يعم القريب والغريب معاً، فلا يصلح سبباً للتخصيص).

واختلف في الخاصة والعامة، والأصل فيه ما ذكره في "الهداية": إن الخاصة ما لو علم المضيف أن القاضي لا يحضرها لا يتخذها، ولكن الأضبط ما حكى عن القاضي أبي على النسفي أن العامة دعوة العرس والختان وما سواهما خاصة، فإن معرفة كون الرجل لو لم يحضر القاضي لم يصنع أو يصنع غير محقق فإنه أمر مبطن وإن كان عليه لوائح فليس كضبط هذا، ويكفي عادة الناس في ذلك، وعادة الناس هي ما ذكره النسفي، والله أعلم.

وعند الشافعي وأحمد يحضر الولائم مطلقاً (عامة كانت أو خاصة) لأنه ﷺ كان يحضرها وهو الذي كان يقضى. قلنا: كان ﷺ معلوم العصمة عند الكل (وما كانوا يهدون إليه ويضيفونه إلا بإخلاص المحبة لا غائلة فيها أصلاً) فلا يضره حضور وليمة ولا قبول هدية (فتح القدير ٦: ٣٧٢) بدليل ما مر من قبول عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه في آخر الباب الماضي، فتذكر، فإن كثرت الولائم العامة وازدحمت تركها كلها ولم يجب أحداً لأن ذلك يشغله عن الحكم الذي قد تعين عليه لكنه يعتذر إليهم ويسألهم التحليل، ولا يجيب بعضاً دون بعض لأن في ذلك كسر القلب من لم يجبه إلا أن يختص بعضها بعذر يمنعه دون بعض مثل أن يكون في

باب رزق القاضى والعاملين عليها

٤٩٠٣- عن عبد الله بن السعدى أنه قدم على عمر فى خلافته فقال له عمر: ألم أحدث أنك تلى من أعمال الناس أعمالاً فإذا أعطيت العمالة كرهتها؟ فقلت: بلى، فقال عمر: ما تريد إلى ذلك؟ فقلت: إن لى أفراساً وأعبداً وأنا بخير، وأريد أن تكون

إحداهما منكراً وتكون فى مكان بعيد أو يشتغل بها زمناً طويلاً والأخرى بخلاف ذلك فله الإجابة إليها دون الأولى، لأن عذره ظاهر فى التخلف عنها، قاله الموفق فى "المغنى" (١١: ٤٤٤) وقواعدنا تساعدنا قال: وله إتيان مقدم الغائب وزيارة إخوانه والصالحين من الناس أى بشرط أن لا يكون لأحد منهم خصومة عنده، لأنه قرينة وطاعة وإن كثر ذلك فليس له الاشتغال به عن الحكم لأن هذا تبرع فلا يشتعل به عن الفرض وله حضور البعض دون البعض لأن هذا يفعله لنفع نفسه لتحصيل الأجر والقرينة له، وكذا فى عيادة المرضى وشهود الجنائز، وأما الولايم فيراعى فيها حق الداعى فينكسر قلب من لم يجبه إذا أجاب غيره اهـ (١١: ٤٤١).

وعلق البخارى رحمه الله عن عثمان أنه أجاب عبداً للمغيرة بن شعبة ووصله أبو محمد بن الصاعد فى "فوائده"، وابن المبارك فى زوائده بسند صحيح إلى أبى عثمان الهنذى أن عثمان بن عفان رضى الله عنه أجاب عبداً للمغيرة بن شعبة دعاه وهو صائم فقال: أردت أن أجيب الداعى وأدعو للبركة، قال ابن بطال عن مالك: لا ينبغي للقاضى أن يجيب الدعوة إلا فى الوليمة خاصاً (أى وهى عامة)، ثم إن شاء أكل وإن شاء ترك، والترك أحب إلينا لأنه أنزه إلا أن يكون لأخ فى الله أو خالص قرابة أو مودة، وكره مالك لأهل الفضل أن يجيبوا كل من دعاهم ذكره الحافظ فى "الفتح" (١٣: ١٤٤).

قلت: وقد تقدم الجواب عن احتجاج الشافعية ومن وافقهم بحديث أبى موسى مرفوعاً: «فكوا العانى» «وأجيبوا الدعى» وربما ورد من الوعيد فى تركه من قوله ﷺ: «ومن لم يجب الدعوة فقد عصى الله ورسوله» بأنه ليس على إطلاقه لجواز ترك الدعوة إذا كان هناك منكر اتفاقاً فكذا إذا كان فى إجابتها مظنة التهمة ألا ترى أنه ﷺ قد أمر بالتهادى فى قوله: تهادوا تحابوا، ومع ذلك لم يطلقوا للقاضى قبول كل هدية، فافهم.

باب رزق القاضى والعاملين عليها

قوله: عن عبد الله بن السعدى إلخ. قال العبد الضعيف: قال الموفق فى "المغنى": يجوز

عمالتي صدقة على المسلمين، قال عمر: لا تفعل فإني كنت أردت الذي أردت وكان رسول الله ﷺ يعطيني العطاء فأقول: أعطه أفقر إليه مني حتى أعطاني مرة مالا فقلت: أعطه أفقر إليه مني، فقال النبي ﷺ: «خذه فتموله وتصدق به فما جاءك من هذا المال وأنت غير مشرف ولا سائل فخذه وإلا فلا تتبعه نفسك»، رواه البخاري ومسلم (فتح الباري ١٣: ١٣٤).

للقاضي أخذ الرزق ورخص فيه شريح وابن سيرين والشافعي وأكثر أهل العلم، وروى عن عمر أنه استعمل زيد بن ثابت على القضاء وفرض له رزقا (رواه ابن المنذر بلفظ: أن زيد بن ثابت كان يأخذ الأجر على القضاء، "فتح الباري" ١٣: ١٣٦)، ورزق شريحاً في كل شهر مائة درهم (قال الحافظ في "التلخيص": لم أره هكذا ص ٤٠٦) وبعث إلى الكوفة عماراً وعثمان بن حنيف وابن مسعود ورزقهم كل يوم شاة نصفها لعمار ونصفها لابن مسعود وعثمان، وكان ابن مسعود قاضيهم ومعلمهم. (رواه أبو عبيد في "الأموال" بسند صحيح (ص ٦٨) أتم وأطول).

وكتب إلى معاذ بن جبل فذكر ثاني الباب وقال: قال أبو الخطاب: يجوز له أخذ الرزق مع الحاجة فأما مع عدمها فعلى وجهين، وقال أحمد: ما يعجبني أن يأخذ على القضاء أجراً (لا نزاع فيه وإنما الكلام في الرزق)، وإن كان فبقدر شغله مثل والي اليتيم، وكان ابن مسعود والحسن يكرهان الأجر على القضاء (لا دليل فيه على كراهة الرزق)، وكان مسروق وعبد الرحمن بن القاسم لا يأخذان عليه أجراً وقالوا: لا نأخذ أجراً على أن نعدل بين اثنين (وفيه ما قد تقدم)، وقال أصحاب الشافعي: إن لم يكن متعيناً جاز له أخذ الرزق عليه، وإن تعين لم يجز إلا مع الحاجة، والصحيح جواز أخذ الرزق عليه بكل حال (بدليل حديث عمر وهو أول الباب) لأن أبا بكر رضي الله عنه لما ولي الخلافة فرضوا له الرزق كل يوم درهمين (لم أره هكذا، وسيأتي بيان الاختلاف في مقداره)، ولما ذكرناه من أن عمر رزق زيداً وشريحاً وابن مسعود أمر بفرض الرزق لمن تولى من القضاة (من غير تقليد بالحاجة وغيرها ولا بأن يكون ممن تعين له أو لا) ولو لم يجز فرض الرزق لتعطل القضاء وضاعت الحقوق، فأما الاستئجار عليه فلا يجوز.

قال عمر رضي الله عنه: لا ينبغي لقاضي المسلمين أن يأخذ على القضاء أجراً وهذا مذهب الشافعي ولا نعلم فيه خلافاً قال: فإن لم يكن للقاضي رزق فقال للخصمين: لا أقضي بينكما حتى تجعلا لي رزقاً عليه جاز ويحتمل أن لا يجوز اهـ ملخصاً (١١: ٣٧٧).

٤٩٠٤- وأخرجه البخارى من طريق سالم عن عبد الله بن عمر عن عمر قصة دون قصة ابن السعدى وزاد سالم: فمن أجل ذلك كان ابن عمر لا يسأل أحداً شيئاً ولا يرد شيئاً أعطيه (فتح البارى أيضاً).

وقال الطبرى: ذهب الجمهور إلى جواز أخذ القاضى الأجرة^(١) على الحكم لكونه يشغله الحكم عن القيام بمصالحه غير أن طائفة من السلف كرهت ذلك ولم يحرموه مع ذلك، وقال أبو على الكرابيصى: لا بأس للقاضى أن يأخذ الرزق على القضاء عند أهل العلم قاطبة من الصحابة ومن بعدهم، وهو قول فقهاء الأمصار لا أعلم بينهم اختلافاً، وقد كره ذلك قوم منهم مسروق، ولا أعلم أحداً منهم حرمه.

وقال المهلب: وجه الكراهة أنه فى الأصل محمول على الاحتساب لقوله تعالى لنبيه: ﴿لَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا﴾ فأرادوا أن يجرى الأمر فيه على الأصل الذى وضعه الله لنبيه ولثلاث يدخل فيه من لا يستحقه، فيتحيل على أموال الناس. وقال غيره: أخذ الرزق على القضاء إذا كانت جهة الأخذ من الحلال جائز إجماعاً، ومن تركه إنما تركه تورعاً، وأما إذا كانت هناك شبهة فالأولى الترك جزمًا ويحرم إذا كان المال يؤخذ لبيت المال من غير وجهه.

واختلف إذا كان الغالب حراماً، وأما من غير بيت المال ففى جواز الأخذ من المتحاكمين خلاف، ومن أجاز له شرط فيه شروطاً لا بد منها، وقد حبر القول بالجواز إلى إلغاء الشروط وفشا ذلك فى هذه الأعصار بحيث تعذر إزالة ذلك والله المستعان، وأثر شريح وصله عبد الرزاق وسعيد ابن منصور من طريق مجالد عن الشعبي بلفظ: كان مسروق لا يأخذ على القضاء أجراً، كان شريح يأخذ، وأثر عائشة وصله ابن أبى شيبه من طريق هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة فى قوله تعالى: ﴿وَمَنْ كَانَ فَقِيرًا فَلْيَأْكُلْ بِالْمَعْرُوفِ﴾ قالت: أنزل الله ذلك فى والى مال اليتيم يقوم عليه بما يصلحه إن كان محتاجاً أن يأكل منه، وأثر أبى بكر أسنده البخارى فى البيوع من طريق الزهرى من عروة عن عائشة رضى الله تعالى عنها قالت: لما استخلف أبو بكر الصديق قال: لقد علم قومى أن حرفتى لم تكن تعجز عن مؤنة أهلى وشغلت بأمر المسلمين فسيأكل آل أبى بكر من هذا المال وأحترف للمسلمين فيه، ورى ابن سعد بإسناد مرسل رجاله ثقات قال: لما استخلف أبو بكر أصبح غادياً إلى السوق على رأسه أثواب يتجربها فلقية عمر بن الخطاب وأبو عبيدة بن الجراح، فقالا:

(١) لو قال: الرزق بدل الأجرة لكان أصوب، فإن أخذ الأجرة مختلف فيه جداً.

٤٩٠٥- وذكر البخارى تعليقا كان شريح القاضى يأخذ على القضاء أجراً وأكل أبو بكر وعمر وقالت عائشة: يأكل الوصى بقدر عمالته (فتح البارى ١٣: ١٣٣).

كيف تصنع هذا وقد وليت أمر المسلمين؟ قال: فمن أين أطعم عيالى؟ قالوا: نفرض لك ففرضوا له كل يوم شطر شاة، وزاد الإسماعيلي فى أثر أبى بكر من طريق معمر عن الزهرى: فلما استخلف عمر أكل هو وأهله من المال - أى مال المسلمين - واحترف فى مال نفسه (فتح البارى ١٣: ١٣٢ و ١٣٣ و ٢٥٨: ٤).

وأما أثر عمر فوصله ابن أبى شيبه وابن سعد من طريق حارثة بن مضرب قال: قال عمر: إني أنزلت نفسى من مال الله بمنزلة قيم اليتيم، إن استغنيت عنه تركت، وإن افتقرت إليه أكلت بالمعروف، وسنده صحيح، وأخرج الكرابيصى بسند صحيح عن الأحنف قال: كنا بباب عمر فذكر قصة وفيها: فقال عمر: أنا أخبركم بما أستحل، ما أحج عليه وأعتمر، وحلتى الشتاء والقيظ، وقوتى وقوت عيالى كرجل من قریش ليس بأعلاهم ولا أسفلهم. ورخص فيه الشافعى وأكثر أهل العلم، وعن أحمد لا يعجبني، وإن كان فيقدر عمله مثل ولى اليتيم، واتفقوا على أنه لا يجوز الاستئجار عليه، رجعنا إلى حديث الباب.

قال الطبرى فى حديث عمر: الدليل الواضح على أن لمن شغل بشىء من أعمال المسلمين أخذ الرزق على عمله ذلك كالولاية والقضاة وجباة الفىء وعمال الصدقة وشبههم لإعطاء رسول الله ﷺ عمر العمالة على عمله، واحتج أبو عبيد فى جواز ذلك بما فرض الله للعاملين على الصدقة وجعل لهم منها حقاً لقيامهم وسعيهم فيها، وحكى الطبرى عن العلماء هل الأمر فى قوله فى هذا الحديث: خذه وتموله للوجوب أو للندب؟ وقال ابن بطال: فى الحديث أن أخذ ما جاء من المال من غير سؤال أفضل من تركه لأنه يقع فى إضاعة المال وقد ثبت النبى عن ذلك، وتعقبه ابن المنير بأنه ليس من الإضاعة فى شىء لأن الإضاعة التبذير بغير وجه صحيح، وأما أترك توفيراً على المعطى تنزيهاً عن الدنيا وتحرراً أن لا يكون قائماً بالوظيفة على وجهها فليس من الإضاعة ثم قال: والوجه فى تعليل الأفضلية أن الأخذ أعون فى العمل وألزم للنصيحة من التارك، لأنه إن لم يأخذ كان عند نفسه متطوعاً بالعمل فقد لا يجد جد من أخذ ركونا إلى أنه غير ملتزم، بخلاف الذى يأخذ فإنه يكون مستشعراً بأن العمل واجب عليه فيجد جده فيها، وقال ابن المنذر: حديث ابن السعدى حجة فى جواز أرزاق القضاة من وجوهها، كذا فى "فتح البارى" (١٣: ١٣٦) أيضاً.

٤٩٠٦- وكتب عمر إلى عماله: استعملوا صالحكم على القضاء واكفوهم، أخرجه البيهقي بسند قوى (فتح البارى ١٣: ١٠٨)، وذكره الموفق فى "المغنى" (٣٧٧: ١١) بلفظ: وكتب عمر إلى معاذ بن جبل وأبى عبيدة حين بعثهما إلى الشام أن انظرا رجالا من صالحى من قبلكم فاستعملوهم على القضاء وأوسعوا عليهم وارزقوهم واكفوهم من مال الله اهـ.

٤٩٠٧- عن بريدة مرفوعاً: أيما عامل استعملناه وفرضنا له رزقاً فما أصاب بعد رزقه فهو غلول. رواه أبو داود والحاكم (التلخيص الحبير ٢: ٤٠٣)، وسكت عنه أبو داود والمندرى (عون المعبود ٣: ٩٤).

٤٩٠٨- عن ميمون الجزرى والد عمرو قال: لما استخلف أبو بكر جعلوا له ألفين، قال: زيدونى فإن لى عيالا وقد شغلتمونى عن التجارة فزادوه خمس مائة، رواه ابن سعد بسند صحيح إلى ميمون (التلخيص ٢: ٤٠٦) أيضاً.

قوله: وكتب عمر إلى عماله إلخ. دلالة على رزق القضاء من بيت المال بقدر الكفاية من غير تضيق عليهم ظاهرة.

قوله: عن بريدة إلخ. دلالة على فرض الرزق للعمال من بيت المال ظاهرة.

قوله: عن ميمون الجزرى إلخ. قد اختلفت الروايات فى قدر ما فرضوه لأبى بكر ففى رواية: أنهم فرضوا له نصف شاة كل يوم، وفى رواية: أنهم فرضوا له ألفين ثم زادوه خمس مائة وروى الطبرى بسند فيه الواقدى وبقية ثقات أنهم فرضوا له فى كل سنة ستة آلاف درهم (٤: ٥٤).

وذكر الموفق أنهم فرضوا له كل يوم درهمين، ويمكن الجمع بأنهم فرضوا له فى الابتداء قليلا لقلّة المال فى بيت المال ثم زادوه حين وسع الله على المسلمين وأعطاهم من غنائم الكفار والمشرّكين، ومع ذلك فإن أبا بكر وعمر رضى الله عنهما حين حضرهما الوفاة ردا على بيت المال ما كان أخذ منه فى حياتهما، فقد روى أبو عبيد فى الأموال: حدثنا أبو النضر عن سليمان بن المغيرة عن ثابت البنانى عن أنس بن مالك أن أبا بكر قال لعائشة وهى تمرضه: أما والله لقد كنت حريصاً على أن أوفر فى المسلمين، على أنى قد أصبت من اللحم واللبن، فانظرى ما كان عندنا فأبلغه عمر، قال: وما كان عنده دينار ولا درهم وما كان إلا خادما ولقحة ومحلبا، فلما رجعوا

٤٩٠٩- عن المستورد بن شداد قال: سمعت النبی ﷺ يقول: من كان لنا عاملاً فليكتسب زوجة، فإن لم يكن له خادم فليكتسب خادماً، فإن لم يكن له مسكن

من جنازته أمرت به عائشة إلى عمر فقال: رحم الله أبا بكر لقد أتعب من بعده. (وهذا سند صحيح) قال: وحدثنا يزيد بن هارون عن ابن عون عن ابن سيرين قال: لما حضرت أبا بكر الوفاة قال لعائشة: إني لم أرد أن أصيب من هذا المال شيئاً فلم يدعني ابن الخطاب حتى أصبت منه ستة آلاف، وإن حاططي الذي بمكان كذا وكذا فيها (أى جعلته في هذه الستة آلاف) قال: فلما قبض بعثت عائشة إلى عمر فذكرت له ذلك فقال: رحم الله أباك لقد أحب أن لا يدع لأحد مقالا، وإني ولي الأمر بعده وقد رددتها إليكم (ص ٢٦٧).

وهذا مرسل صحيح ولعل ابن سيرين سمعه من أنس رضى الله عنه. وهذا لا ينافي ما رواه الطبرى أنهم فرضوا له فى كل سنة ستة آلاف، فلعلهم فرضوا ذلك توسعة عليه وعلى عياله حين وسع الله على المسلمين ولكنه لم يأخذ من بيت المال إلا بقدر الكفاية - أى ألفين وخمسمائة - وكانت مدة خلافته سنتين وأشهرًا، فأخذ بها ستة آلاف، وفى رواية الطبرى المذكورة: فلما حضرته الوفاة قال: ردوا ما عندنا من مال المسلمين فإنى لا أصيب من هذا المال شيئاً، وإن أَرْضَى التى بمكان كذا وكذا للمسلمين بما أصبت من أموالهم، فدفعت ذلك إلى عمر ولقوْحاً وعبداً هقيقلاً وقطيفة ما تساوى خمسة دراهم، فقال عمر: لقد أتعب من بعده، وفى لفظ له: قال أبو بكر: أنظروا كم أنفقت منذ وليت من بيت المال فاقضوه عني، فوجدوا مبلغه ثمانية آلاف درهم فى ولايته اهـ (٥٤:٤).

وروى البخارى عن عمرو بن ميمون فى قصة البيعة، والاتفاق على عثمان بن عفان أن عمر حين حضرته الوفاة قال: يا عبد الله بن عمر! أنظر ما ذا على من الدين، فحسبوه فوجدوه ستة وثمانين ألفاً أو نحوه، قال: إن وفى له مال آل عمر فأده من أموالهم وإلا فسل فى بنى عدى بن كعب، فإن لم تف أموالهم فسل فى قريش ولا تعدهم إلى غيرهم اهـ. قال الحافظ فى "الفتح": وفى حديث جابر (عند ابن سعد): ثم قال: يا عبد الله! أقسمت عليك بحق الله وحق عمر إذا مت فدفنتنى أن لا تغسل رأسك حتى تبيع من ربايع آل عمر بثمانين ألفاً فتضعها فى بيت مال المسلمين، فسأله عبد الرحمن بن عوف فقال: أنفقتها فى حجج حججتها وفى نوائب كانت تنوينى، وعرف بهذا جهة بن عمر قال ابن التين: قد علم عمر أنه لا يلزمه غرامة ذلك إلا أنه أراد أن لا يتعجل من عمله شئ: فى الدنيا، وبهذا يجتمع ما روى عمر بن شبة فى "كتاب المدينة" بإسناد صحيح

فليكتسب مسكناً، قال أبو بكر: أخبرت أن النبي ﷺ قال: «من اتخذ غير ذلك فهو

أن نافعاً قال: من أين يكون على عمردين وقد باع رجل من ورثة ميراثه بمائة ألف؟ انتهى (٥٣:٧)، ولقد صدق لم يكن عليه دين يلزمه غرامته، ولكنه عد ما كان له من الحق في بيت المال، وأخذه عند الحاجة ديناً عليه تورعاً كيلا يتعجل من عمله شيء في الدنيا، ولعل الرباع التي أمر ببيعها كانت لا تريد على الثلث، والله تعالى أعلم.

وحديث جابر هذا ذكره المتقى في "كنز العمال" مطولاً وفيه: فقال له عبد الرحمن بن عوف وكان عند رأسه: يا أمير المؤمنين! وما قدر هذه الثمانين ألفاً فقد أضرت بعيالك أو بآل عمر (أى لم توسع عليهم في مدة ولايتك فلا تبعة عليك فيها)، فقال: إليك عنى يا ابن عوف! فقال له عبد الرحمن بن عوف: يا أمير المؤمنين! أبشر وأحسن الظن بالله فإنه ليس أحد منا من المهاجرين والأنصار إلا وقد قبض مثل الذى أخذت من الفىء الذى جعله الله لنا وقد قبض رسول الله ﷺ وهو عنك راض وقد كانت لك معه سوابق (أى فلم يكن الذى أخذه من بيت المال عمالة العمل الذى عملته للمسلمين، بل كان حقاً لك تستحقه مثل الذى يستحقه كل مسلم فى الفىء) فقال: يا ابن عوف! ودّ عمر أنه خرج منها كما دخل فيها، إني أود أن ألقى الله فلا تطالبوني بقليل ولا كثير اهـ (٣٦٣:٦).

قلت: فامتثل أبو بكر وعمر رضى الله عنهما قول رسول الله ﷺ فى العمالة: «خذه فتموله أو تصدق^(١) به، فما جاءك من هذا المال وأنت غير مشرف ولا سائل فخذه وإلا فلا تتبعه نفسك» فأخذوا رضى الله عنهما العمالة ثم تصدقا به على بيت المال، وهذا أفضل من إيثار المرأ بعطائه عن نفسه من هو أفقر إليه منه فإن أخذه للعطاء ومباشرته للصدقة بنفسه أعظم لأجره، وهذا يدل على عظيم فضل الصدقة بعد التمول لما فى النفوس من الشح على المال قاله ابن بطال، كما فى "فتح البارى" (١٣:١٣٤).

أخذ أبى بكر وعمر الرزق على الولاية

كان أشد وأحمز على النفس من تركه:

قلت: ولا يخفى أن مثل هذا التسبب أشد على النفس وأحمز من ترك التسبب رأساً، فكان الشيخان رضى الله عنهما سيدى التاركين وإن كانا فى الظاهر من المتسببين فعجبا ممن رأى أخذهما

(١) هكذا فى رواية سالم بن عبد الله عن أبيه عن عمر: أو تصدق به بلفظ أو بدل الواو، كما فى "فتح البارى" (١٣:١٣٤).

غال أو سارق» رزاه أبو داود وسكت عنه هو والمنذرى (عون المعبود ٣: ٩٥).

الرزق من بيت المال حين وليا الأمر وأغمض عينيه عن ردهما كل ما أخذه على بيت مال المسلمين في آخر العمر.

حكم الهدية إذا كانت فيه شبهة:

فائدة: وما في رواية سالم من قوله: فمن أجل ذلك كان ابن عمر لا يسأل أحدا شيئا، ولا يرد شيئا أعطيه، بعمومه ظاهر في أنه كان لا يرد ما فيه شبهة وقد ثبت أنه كان يقبل هدايا المختار بن أبي عبيد الثقفي، وهو أخو صفية زوج ابن عمر، وكان المختار غلب على الكوفة، وطرد عمال عبد الله بن الزبير وأقام أميرا عليها مدة في غير طاعة^(١) خليفة وتصرف فيما يتحصل منها من المال على ما يراه، ومع ذلك فكان ابن عمر يقبل هداياه^(٢) وكان مستنده (والله أعلم) أن له حقا في بيت المال فلا يضره على أى كيفية وصل إليه، أو كان يرى أن التبعة في ذلك على الآخذ الأول، أو أن للمعطي المذكور مالا آخر في الجملة وحقا ما في المال المذكور، فلما لم يتميز وأعطاه له عن طيب نفس دخل في عموم قوله: ما أتاك من هذا المال من غير سؤال ولا استشراف فحذه، فرأى أنه لا يستثنى من ذلك إلا ما علمه حراما محضا، قاله الحافظ في "فتح الباري" (١٣: ١٣٦).

قلت: ويحتمل أنه كان يأخذه ثم يتصدق به على الفقراء والمساكين وغيرهم من مصارف بيت المال، والله تعالى أعلم.

من أعطى شيئا من غير مسألة لا يجب عليه قبوله:

فائدة: في قول عمر: وكان رسول الله ﷺ يعطيني العطاء فأقول: أعطه أفقر إليه منى حتى أعطاني مرة مالا فقلت: أعطه أفقر إليه منى، فقال النبي ﷺ: «خذه فتموله وتصدق به»، الحديث

(١) وفيه أن مذهب ابن عمر أنه كان لا يبايع أحدا في الفرقة، ولذلك لم يبايع عليا ولا معاوية وهما متحاربان، ثم بايع معاوية حين سلم له الحسين، وبايع يزيد لاتفاق الناس عليه في الابتداء ثم لم يبايع ابن الزبير ولا مروان ولا غيرهما، حتى اجتمع الناس على عبد الملك بن مروان فبايعه فلم يكن الخليفة عنده إلا من اجتمع عليه الناس، والله تعالى أعلم.

(٢) أى لكونه لم يكن عاصيا عنده بالخروج على ابن الزبير لما مر من أن الخليفة عنده من اجتمع الناس عليه، وإذا عدم الخليفة فكل متغلب أمير على ما في يده وتصرفه فيه صحيح نافذ ما لم يخالف الشرع، ولعل ابن عمر لم يتحقق عنده ما تحقق عند غيره من سوء مذاهب المختار ودعواه النبوة والوحى لنفسه، فإنه كان في أول أمره ينتحل أخذ ثارات الحسين رضى الله عنه والتعصب لأهل بيت النبوة.

دليل على أن من أعطى شيئا من غير مسألة لا يجب عليه قبوله لأن عمر رضى الله عنه رده غير مرة فلم ينكره النبي ﷺ، وردده مرة فقال: «خذه فتموله وتصديق به»، ولو كان القبول واجبا لأمره بالأخذ في أول الأمر وهو ظاهر.

الرد على ابن حزم حيث قال: فرض عليه قبوله:

ولكن ابن حزم لم يتأمل سياق البخارى، فقال: ومن أعطى شيئا من غير مسألة فرض عليه قبوله وله أن يهبه بعد ذلك إن شاء للذى وهبه له، وهكذا القول في الصدقة والهدية وسائر وجوه النفع اهـ (٩: ١٥٤ من "المحلى")، ويرده حديث حكيم بن حزام أنه قال: يا رسول الله! والذى بعثك بالحق لا أرزأ أحدا بعدك شيئا حتى أفارق الدنيا، فكان أبو بكر رضى الله عنه يدعو حكيماً إلى العطاء فيأبى أن يقبله منه، ثم إن عمر رضى الله عنه دعاه ليعطيه فأبى أن يقبل منه شيئا فقال: إني أشهدكم معشر المسلمين على حكيم أنى أعرض عليه حقه من هذا الفء فيأبى أن يأخذه فلم يرزأ حكيم أحدا من الناس بعد رسول الله ﷺ حتى توفي، رواه البخارى (٣: ٢٦٦ مع "الفتح"). وأما قول ابن حزم: إنه علم من نفسه الإشراف إلى المال فلم يستجز أخذه اهـ. فرد عليه لأنه بعيد من الصحابي أن يشرف نفسه إلى المال بعد ما سمع النبي ﷺ يقول: إن من أخذه بإشراف نفس لم يبارك له فيه، وكان كالذى يأكل ولا يشبع، اليد العليا خير من اليد السفلى. فلو كان فيه شيء من الإشراف إليه حين سأل النبي ﷺ فأعطاه ثم سأل فاعطاه، ثم سأل فاعطاه، فلم يكن ليقى فيه ذلك بعد ما نصحه في الثالثة، وخاطبه بما خاطبه به، هذا هو اللائق بالصحابي لا سيما بمثل حكيم بن حزام في شرفه وكرمه وجوده وحسبه ونسبه، فافهم.

الاحتجاج بحديث: «ثلاث لا ترد»:

ولو كان قبول الهدية واجبا مطلقا لم يكن لقوله ﷺ: «ثلاث لا ترد: الوسائد والصدف واللبن» معنى. قال الترمذى: يعنى بالدهن الطيب، وإسناده حسن ولا لقوله: «من عرض عليه طيب فلا يرده فإنه خفيف المحمل طيب الرائحة» رواه أبو داود والنسائي وأبو عوانة عن أبي هريرة، وأخرجه مسلم إلا أنه قال: ريحان بدل الطيب (فتح البارى ٥: ١٥٣)، فإن قوله: «ثلاث لا ترد» صريح فى جواز رد ما سواها وإلا لم يكن لتخصيصها بالذكر وجه، وكذا ورود النهى عن رد الطيب مقرونا بقوله: فإنه خفيف المحمل طيب الرائحة يدل على جواز رد ما لم يكن

كذلك فى الخفة، فافهم.

فإن أهل الظاهر لا يفقهون، وقال الطبري: اختلفوا فى قوله: فخذ به بعد إجماعهم على أنه أمر نذب فقيل: هو نذب لكل من أعطى عطية أبى قبولها كائنا من كان، وهذا هو الراجح يعنى بالشرطين المتقدمين (أن يكون بلا إشراف نفس ولا مسألة)، وقيل: هو مخصوص بالسلطان فلا يرد عطيته ندبا، ويؤيده حديث سمرة فى السنن إلا أن يسأل ذا سلطان (فمن جاز سؤاله لا ينبغى رد ما أعطاه من غير سؤال ولا إشراف نفس)، وكان بعضهم يقول: يحرم قبول العطية من السلطان وبعضهم يقول: يكره وهو محمول على ما إذا كانت العطية من السلطان الجائر، والكراهة محمولة على الورع وهو المشهور من تصرف السلف، والله أعلم.

تحقيق المسألة وبيان الإجماع على أن الأمر فى حديث عمر للنذب لا للوجوب:

قال الحافظ فى "الفتح": والتحقيق فى المسألة أن من علم كون ماله حلالا، فلا ترد عطيته، ومن علم كون ماله حراما فتحرّم عطيته، ومن شك فيه فالاحتياط رده وهو الورع، ومن أباحه أخذ بالأصل اهـ (٣: ٢٦٧).

وأغرب ابن حزم حيث قال: وأما من طريق النظر فإنه لا يخلو من أعطاه سلطان أو غير سلطان كائنا من كان من بر أو ظالم من أحد ثلاثة أوجه لا رابع لها: إما أن يوقن المعطى أن الذى أعطى حرام، وإما أن يوقن أنه حلال، وإما أن يشك، فإن كان موقنا أنه حرام وظلم وغصب فإن رده فهو فاسق عاص لله تعالى ظالم لأنه يعين به ظلما على الإثم والعدوان بإبقائه عنده، ولا يعين على البر والتقوى فى انتزاعه منه وقد نهى الله تعالى عن ذلك وأمره بخلاف ما فعل، فإن كان يعرف صاحبه الذى أخذ منه بغير حق فهنا زاد فسقه وتضاعف ظلمه، وصار أظلم من ذلك الظالم لأنه قدر على رد المظلمة إلى صاحبها فلم يفعل بل أعان الظالم على المظلوم، وإن كان لا يعرف صاحبه فكل مال لا يعرف صاحبه، فهو فى مصالح المسلمين، فالقول فى هذا القسم كالقول فى الذى قبله سواء؛ إذ منع المساكين والفقراء حقهم وأعان على هلاكهم وقوى الظالم بما لا يحل له وهذا عظيم جدا، نعوذ بالله منه اهـ (٩: ١٥٤ من "المحلى").

الرد على ابن حزم فى قوله: إن قبول الهدية فرض حلالا

كان أو حراما أو مشتبها وبرأ كان المهدي أو ظلما:

قلنا: ما للنظر ولأهل الظاهر؟ والقياس كله باطل عندهم فمن أين لابن حزم أن يحرم شيئا،

أو يحله بالقياس؟ وقد علم كل من له إلمام باللغة ومعرفة باللسان أن رد هدية الظالم ليس من الظلم فى شىء وإنما الظلم أن نأخذ مال أحد من غير طيب نفس منه سرقة، أو غصبا، أو خيانة، أو تؤذيه فى جسمه وعرضه، ولو وجب علينا قبول هديته لرد المظلمة إلى صاحبها وانتزاعها من الظالم فليقل ابن حزم بوجوب سرقتها على القادر عليها أيضا، وبأن من لم يسرقها منه بكون فاسقا عاصيا لله تعالى ظالما لأنه قدر على رد المظلمة إلى صاحبها وعلى إزالتها عن الظالم فلم يفعل حيث ألقاها عنده ولم ينتزعها منه بالسرقه، وكذلك فليقل لوجوب السؤال وطلب المال منهم بهذا الوجه بعينه، فأنشدكم الله أهل الظاهر هل أفتى زعيمكم أو أحد من علماءكم بوجوب سرقة المظالم على القادر عليها من الظالم؟ أو بوجوب المسأله والطلب منه؟ فإن قلتم: نعم، فهاتوا برهانكم إن كنتم صادقين، وإن قلتم: لا؛ ولا بد فما الفرق بين انتزاع المظالم بالسرقه والسؤال وبين انتزاعها بقبول الهدية من الظالم إذا كان كلاهما مقدورين على السواء؟ وما الذى أوجب حرمة الأول أو عدم وجوبه واقتضى فرضية الثانى وحرمة تركه؟ ولو تأملتم لرأيتم السرقة أهون من قبول الهدية، لما فى قبول هدية الظالم من التعظيم لشأنه لأن المهدى لا يزال معظما فى القلوب فإن اليد العليا خير من اليد السفلى، واليد العليا هى المعطية والسفلى هى الآخذة كما ثبت فى الحديث، وفى رد هديته استخفاف بشأنه وتصغير له فى عيون الناس وقد أمرنا بتحقيق الظلمه وترك تعظيمهم، والتباعد عن أبواب السلاطين فقد روى ابن ماجه عن ابن عباس رضى الله عنهما عن النبى ﷺ قال: «إن ناسا من أمتى سيتفقهون فى الدين ويقرأون القرآن يقولون: فأئى الأمراء فنصيب من دنياهم وتعزلهم بديننا. ولا يكون ذلك، كما لا يجتنى من القتاد إلا الشوك كذلك لا يجتنى من قربهم إلا»، قال ابن الصلاح: كأنه يعنى الخطايا رواته ثقات.

وعن ثوبان مولى رسول الله ﷺ أن رسول الله دعا لأهله، فذكر عليا وفاطمة وغيرهما ما لم تقم على باب سدة أو تأتى أميرا تسأله، رواه الطبرانى فى "الأوسط" ورواته ثقات، والمراد بالسدة هنا باب السلطان ونحوه، قال المنذرى: ويأتى فى باب الفقراء ما يدل له، كذا فى "الترغيب" (ص ٣٩٤)، ومن كان قرب مذبذوبا كيف يكون قبول هديته محمودا فضلا عن أن يكون واجبا، أو فرضا، فانظروا فساد النظر الذى احتج به ابن حزم ههنا، وهكذا قياس أهل الظاهر فإنهم بمراحل عن الفقه والدراية، وماذا يقول ابن حزم فى حديث المغيرة بن شعبه وكان قد صحب قوما فى الجاهلية فقتلهم وأخذ أموالهم ثم جاء فأسلم فقال النبى ﷺ: «أما الإسلام فأقل وأما المال

فلست منه فى شىء». أخرجه البخارى من طريق المسور بن مخرمة ومروان فى قصة الحديبية مطولا (٢٤٨:٥ مع "الفتح")، ولفظ أبى داود: أما الإسلام فقد قبلنا، وأما المال، فإنه مال غدر لا حاجة لنا فيه (٤٠:٣ مع "العون").

فهل يقول: إن قبول هذه الهدية كان فرضا على النبى ﷺ وإن كان ما أعطاه المغيرة حراما؟ لأنه لا يخلو من أن يكون صاحبه الذى أخذ منه بغير حق معلوما أو غير معلوم فإن كان يعرفه فقد قدر على رد المظلمة إلى صاحبها وعلى إزالتها عن الظالم فلم يفعل، وإن كان لا يعرف صاحبه فهو فى مصالح المسلمين ولا يجوز منع المساكين والفقراء والضعفاء حقهم، فالجواب الجواب، والدليل الدليل، وإن ادعى كونه منسوخا بحديث عمر هذا فإن النسخ لا يثبت إلا بدليل لا بمجرد رأى واحتمال. وأيضا فماذا يقول فى حديث أبى هريرة قال: أمر رسول الله ﷺ بصدقة فقيل: منع ابن جميل وخالد بن الوليد والعباس، فقال: ما نقم ابن جميل إلا أنه كان فقيرا فأغناه الله ورسوله الحديث، والمشهور أن اسمه ثعلبة وحكى المهلب أنه كان منافقا ثم تاب بعد ذلك كما فى الإصابة (٥٠:٢). وروى الحسن بن سفيان وابن المنذر وابن أبى حاتم وأبو الشيخ والعسكرى فى الأمثال والطبرانى وابن منده والباوردى وأبو نعيم فى معرفة الصحابة، وابن مردويه والبيهقى فى الدلائل، وابن عساكر عن أبى أمامة الباهلى رضى الله عنه قال: جاء ثعلبة بن حاطب إلى رسول الله ﷺ، فذكر الحديث بطوله، وفيه أنه منع الصدقة فأنز الله: ﴿وَمِنْهُمْ مَنْ عَاهَدَ اللَّهُ لَنْ آتَانَا مِنْ فَضْلِهِ﴾ الآية، فقدم ثعلبة على رسول الله ﷺ فقال: يا رسول الله! هذه صدقة مالى فقال رسول الله ﷺ: إن الله قد منعنى أن أقبل منك، قال: فجعل يبكى ويحشى التراب على رأسه، فلم يقبل منه رسول الله ﷺ حتى مضى ثم أتى أبا بكر فلم يقبلها، ثم ولى عمر بن الخطاب فأثاه وقال: يا أمير المؤمنين! أقبل منى صدقتى، وتوسل إليه بالمهاجرين والأنصار وأزواج النبى ﷺ، فأبى أن يقبلها، ثم ولى عثمان فهلك فى خلافة عثمان كذا فى "الدر المنثور" ملخصا (٢٦١:٣).

ولا يخفى أن الصدقة حق^(١) الفقراء فهل يقول ابن حزم: إن الله ورسوله والخلفاء بعده كانوا

(١) فإن قال: كان هذا المتصدق منافقا؛ قلنا: فكان ماذا؟ وقد أمر رسول الله ﷺ أن يعاملهم معاملة المسلمين، وأما كلام ابن حزم فى رواته فيرده شهرة القصة عند المحدثين، وأما قوله: إن ثعلبة بدرى معروف (٢٠٨:٧) من "الحلى" وكون أحد من البدرين منافقا بعيد بل باطل بالمرّة ففيه: أن الحافظ قد فرق فى "الإصابة" بين ثعلبة بن أبى حاطب وهو بدرى وبين ثعلبة بن حاطب وليس بدرى، فليراجع.

ظالمين - والعياذ بالله - فى رد هذه الصدقة إذ منعوا المساكين والفقراء والضعفاء حقهم وأعانوا الظالم على منعها؟ كبرت كلمة تخرج من أفواههم إن يقولون إلا كذبا، وماذا يقول فى حديث عبد الله بن عمرو بن العاص رضى الله عنهما قال: كان رسول الله ﷺ إذا أصاب غنيمة أمر بلالا فنادى فى الناس فيجيئون بغنائمهم فيخمسه ويقسمه، فجاء رجل يوما بعد النداء بزمان من شعر فقال: يا رسول الله! هذا كان فيما أصبناه من الغنيمة فقال: «سمعت بلالا بنادى ثلاثا؟ قال: نعم، قال: «فما منعك أن تجيء به؟» فاعتذر إليه فقال: «كن أنت تجيء به يوم القيامة فلن أقبله عنك»، رواه أبو داود وابن حبان فى "صحيحه" (الترغيب ص ٢٣٧).

فهل لأحد بعد ذلك أن يقول كما قال ابن حزم: أن قبول ما أعطى من غير مسألة فرض على المسلم صدقة كانت أو هدية أو عطية، من سلطان أو غير سلطان، ير أو ظالم، حلالا كان أو حراما أو مشتبها؟ هذا والله لا يقول أحد له مسكة عقل فضلا أن يكون عالما ذا فضل.

قال: فإن كان يوقن أنه حلال فإن الذى أعطاه مكتسب بذلك حسنات جملة بلا شك، فهو فى رده عليه غير ناصح له، إذ منعه الحسنات الكثيرة وقد قال رسول الله ﷺ: «الدين النصيحة فمن لم ينصح لأخيه المسلم فى دينه فقد عصى الله عز وجل»، ولعله إن رده لا يحضر الردود عليه نية أخرى فى بذله، فيكون قد حرمه الأجر وصد عن سبيل من سبل الخير اهـ.

قلت: ومن أنباك بحصر النصيحة للمسلم فى قبول هديته وصدقته وعطيته؟ وما المانع من كون توفير المال على المعطى نصيحة له؟ وكيف يكون رادها عليه غير ناصح له مانعا إياه الحسنات الكثيرة وقد قال رسول الله ﷺ: «دينار أنفقته فى سبيل الله ودينار أنفقته فى ربة، ودينار تصدقت به على مسكين، ودينار أنفقته على أهلك أعظمها أجرا الذى أنفقته على عيالك» رواه مسلم عن

وأما قوله: فلا يخلو ثعلبة من أن يكون مسلما ففرض على أبى بكر وعمر قبض زكاته ولا بد، وإن كان كافرا ففرض أن لا يقر فى جزيرة العرب اهـ فنقول: كان منافقا ولا يجب إخراج المنافقين منها لكونهم مسلمين فى الظاهر، وقد روى البخارى عن حذيفة أنه كان يعرف المنافقين وقال: لم يبق من المنافقين إلا أربعة؛ ومع ذلك لم يخرجوهم من الجزيرة، وأيضاً فإظهار من حال ثعلبة أنه كان قد تاب من نفاقه ولذلك توصل إلى عمر بالأنصار والمهاجرين وأزواج النبى ﷺ فشفعوا له ولم يكونوا يشفعوا إلا لمن صح توبته عندهم؛ فمن أنباك أن أخذ صدقات المسلمين فرض على الإمام لا يجوز له ردها عليهم ليفرقوها على الفقراء بأنفسهم؟ بل غاية الأمر أنه لا يجوز لأهل الأموال منع صدقاتهم إذا طلبها الإمام، ولو منعوا جاز له قتالهم، ولكن ابن حزم لا يزال يغرر العوام بدعاوى لا دليل له عليها، فافهم.

أبى هريرة، وقال رسول الله ﷺ: ابدأ بنفسك فتصدق عليها، فإن فضل شيء فلاهلك، فإن فضل عن أهلك شيء فلذى قرابتك، فإن فضل عن ذى قرابتك شيء فهكذا وهكذا يقول بين بديك وعن يمينك وعن شمالك (١: ٣٢٢)، وقال لسعد بن أبي وقاص حين أراد أن يوصى بماله كله فى سبيل الله: فما تركت لولدك؟ قال: هم أغنياء بخير فقال: «أوص بالعشر»، فما زال يناقضه حتى قال: أوص بالثلث والثلث كثير» رواه الترمذى وزاد الشيخان: إنك إن نذر ورثتك أغنياء خير من أن نذرهم عالة يتكففون الناس، وإنك لن تنفق نفقة تبتغى بها وجه الله إلا أجرت بها حتى اللقمة ترفعها إلى فى امرأتك» (مشكاة ص ٢٢٤).

فالذى يرد هدية أخيه المسلم أو صدقته إنما يردده عليه لينفقه على نفسه وأهله وعياله فيؤجر عليه أفضل مما يؤجر على إهداءه، أو تصدقه على من سواهم، وأيضا فمن أنبأك أن الذى أعطاك، أو أهدى إليك، أو تصدق عليك يكتسب بذلك حسنات كثيرة بلا شك، وإنما يؤجر الرجل على نفقة يبتغى بها وجه الله، ومن لك بهذا؟ فهل قد شققت قلبه وأيقنت بأنه لم يرد بها إلا وجه الله، ولم يرد التقرب إليك ولا المن عليك؟

وإذا لا سبيل إلى العلم بذلك فكيف يكون قبول هديته فرضا وردها حراما وصدا له عن سبيل الخير؟ قال: وإن كان لا يدرى أحلال هو أم حرام؟ فهذه صفة كل ما يتعامل به الناس إلا فى اليسير الذى يوقن فيه أنه حلال أو أنه حرام، فلو حرم أخذ هذا حرمت المعاملات كلها. (قلنا: خروج عن المبحث، فإن الكلام إنما هو فى جواز قبول الهدية ممن هذا شأنه أو فى وجوبه ولم يقل أحد بحرمة، فقولك: لو حرم أخذ هذا حرمت المعاملات مجرد تمويه وتغريب للعوام).

قال: وقد كان على عهد رسول الله ﷺ سرقات ومعاملات فاسدة غير مشهورة، فما حرم عليه الصلاة والسلام من أجل ذلك أخذ مال يتعامل به الناس، (قلنا: فأخبرنا بالذى حرم هذا؟ فقد مر أن أحدا لم يقل بحرمة المعاملات من البيع والشراء ومن الهدية ممن لا يدرى أحلال ماله أو حرام، وغاية ما قاله أهل الورع أن ما يشك فيه فالاحتياط رده عملا بقول النبى ﷺ: «من اتقى الشبهات فقد استبرأ لدينه» ومن أين لك أن يكون بوجوب قبول هدية ممن يشك فى ماله؟ فهل عدم تحريمه ﷺ إياه يستلزم وجوبه؟ فإن كان هذا هو فقه الحديث -عنى مثل هذا الفقه السلام-

قال: وإن من الجهل المفرط والعقل بغير علم أن يحون المرأ يستسهل بلا مؤنة أخذ ما زيد سعي والإجارة، ثم يتجنب أخذ ماله بعينه إذا أعطاه إياه حبيب نفسه، فهذا عجب عجيب

لا مدخل له فى الورع أصلاً لأنه إن كان يتقى كون ذلك المال خبيثاً فقد أخذه فى البيع والإجارة، فهذا يكاد يكون رياء مشنوباً بجهل اهـ (١٥٤:٩).

قلت: وأعجب من هذا أن قوماً من أهل الظاهر يتقاتلون ويتفانون على رفع الأيدي فى الصلاة عند الركوع وعند الرفع منه وعلى الجهر بآمين، وأمثالها من السنن المختلف فيها ولا يتجنبون عن الغش والخيانة فى البيع والشراء وأمثالهما من المحرمات المجمع عليها فى الدين، فإن كان ذلك يدلى إلى ابن حزم وأمثاله من العلماء شيئاً، وإلا فلا حجة فى ما يعمل به الجاهلون من الفريقين.

ثم احتج بما روى البخارى عن أبى هريرة عن النبى ﷺ قال: «لو دعيت إلى ذراع أو كراع لأجبت، ولو أهدى إلى ذراع أو كراع لقبلت». (قلت: فهل فيه أن الإجابة والقبول فرض عليه ولو كان الداعى والمهدى برا أو فاجراً، ظالماً أو مظلوماً، وماله حراماً أو مشتبهاً؟ وإذ ليس ذلك فأى حجة لك فيه؟ وإنما معناه أن لا يحتقر أحد هدية أخيه ولو قليلة، فافهم. كيف وقد صرح أنه ﷺ نهى عن طعام المتباريين أن يؤكل، رواه أبو داود والحاكم عن ابن عباس، كما فى العزيزى (٤٠٢:٣)، وإذا نهى عن طعام المتباريين المتفاخرين ولو كان مالهما حلالاً باليقين فكيف بمن كان ماله حراماً أو مشتبهاً فى حله، فثبت أن الإجابة والقبول فى الحديث ليس على إطلاقه.

قال: وروينا من طريق عبد الرزاق عن سفيان الثورى عن سلمة بن كهيل عن ذر بن عبد الله المرهبي عن عبد الله بن سمعود أن رجلاً سأله فقال: لى جار يأكل الربا وإنه لا يزال يدعونى، فقال له ابن مسعود: مهناء لك وإثمه عليه، قال سفيان: إن عرفته بعينه فلا تأكله (قلنا: وأى حجة فيه على وجوب الإجابة وفرضية القبول؟ وإنما غايته الجواز إذا لم يعرف حراماً بعينه وبه نقول).

قال: ومن طريق عبد الرزاق عن معمر عن أبى إسحاق السبيعى عن الزبير هو ابن الخريت عن سلمان الفارسى قال: إذا كان لك صديق عامل أو جار عامل أو ذو قرابة عامل، فدعاك إلى طعامه فاقبله، فإنه مهناء لك، وإثمه عليه، (قلنا: لا حجة فيه على الوجوب، وغايته الجواز إذا لم يعرف حراماً بعينه وبه نقول).

قال: وبه إلى عبد الرزاق عن معمر قال: كان عدى بن أرطاة هو عامل البصرة يبعث إلى الحسن كل يوم بجفان ثريد فيأكل الحسن منها ويطعم أصحابه. (قلنا: وهل فيه أنه كان يرى القبول فرضاً عليه أو واجباً؟ كلا! ويحتمل أن عدياً كان يبعثها إليه من بيت المال لا من عنده).

قال: وبعث عدى إلى الحسن والشعبى وابن سيرين فقبل الحسن والشعبى ورد ابن سيرين

(قلت: فهل كان ابن سيرين فاسقا عاصيا لله في رده؟ والعياذ بالله).

قال: وسئل الحسن عن طعام الصيافة فقال: قد أخبركم الله عن اليهود والنصارى أنهم يأكلون الربا وأحل لكم طعامهم (قلت: فهل فرض الله علينا أكل طعامهم وحرم علينا رده أم كان ذلك على الإباحة فقط؟ أو لا يستحى ابن حزم من الخلط في المبحث فيدعى الوجوب ويحتج بما لا يدل عليه بل على الإباحة والجواز فحسب؟ وهكذا قياس من حرم الفقه والدراية جملة).

قال: وبه إلى معمر عن منصور بن المعتمر؛ قلت لإبراهيم النخعي: عريف لنا يهبط^(١) ويصيب من الظلم فيدعوني فلا أجيبه، فقال إبراهيم الشيطان عرض بهذا ليوقع عداوة، وقد كان العمال يهبطون ويصيبون، ثم يدعون فيجابهون، قلت له: نزلت بعامل فنزلني وأجازني قال: اقبل. قلت: فصاحب ربا؟ فقال: اقبل ما لم تره بعينه، قال ابن حزم: وهكذا أدركنا من يوثق بعلمه، وبالله تعالى التوفيق (٩: ١٥٧).

قلت: أو لا يستحى ابن حزم أنه يرد أقوال الصحابة إذا خالفت غرضه، ويقول بملء فمه: لا حجة في أحد دون رسول الله ﷺ ثم يحتج بقول إبراهيم ومن أدركه من العلماء إذا وافق غرضه، هل هذا هو العمل بالسنة واتباع ما جاء به الرسول ﷺ؟ وقد روى أبو داود وسكت عنه عن سفينة أبي عبد الرحمن أن رجلا ضاف^(٢) على بن أبي طالب فصنع له طعاما، فقالت^(٣) فاطمة: لو دعونا رسول الله ﷺ فأكل معنا فدعوه فجاء فوضع يده على عضادتي الباب، فرأى القرام قد ضرب به في ناحية البيت فرجع فقالت فاطمة لعلی: الحق انظر ما رجعه فتبعته فقلت: يا رسول الله! ما ردك؟ فقال: إنه ليس لي أو لنبي أن يدخل بيتا مزوقا. قال المنذرى: فيه سعيد بن جمهان وثقه ابن معين وقال أبو حاتم: شيخ يكتب حديثه ولا يحتج به اهـ (٣: ٤٠٢).

قلت: فالحديث حسن الإسناد صالح، وفيه دلالة على أنه لا يجوز قبول دعوة يكون فيها منكر مما نهى الله ورسوله لما في ذلك من إظهار الرضا به، قاله ابن بطال ونقل مذاهب القدماء في

(١) أي يأخذ المال من غير وجهه.

(٢) أي صار ضيفا له.

(٣) كثيرا ما كان يختلج في قلبي أنا إذا نزل بنا ضيف وصنعنا له طعاما جيدا أحببنا أن ندعو شيخنا ليأكل معنا هل في ذلك إسادة الأدب معه؟ حيث دعونا إلى الطعام الذي لم يصنع له بل صنع لغيره، فلما اطلعت على هذا الحديث، زال به ما كان يختلج في صدري، وحمدت الله عليه، وعلمت أنه ليس من إسادة الأدب في شيء.

ذلك، وأى منكر أشد من أن يكون الداعى صاحب ربا أو ظالما يغصب أموال الناس ويدعو إلى أكلها؟ فلا يشك عاقل فى كونه أقبح من البيت المزوق بالقرام، ولكن ابن حزم ينسى كل شىء إذا كان بصدد الاحتجاج لغرضه. رواه أبو داود والترمذى وحسنه (١٣٠: ٢) عن ابن مسعود رفعه: إن أول ما دخل النقص على بنى إسرائيل أنه كان الرجل يلقي الرجل فيقول: يا هذا اتق الله ودع ما تصنع فإنه لا يحل لك، ثم يلقاه من الغد وهو على حاله فلا يمنعه ذلك أن يكون أكيله وشريبه وقعيده، فلما فعلوا ذلك ضرب الله قلوب بعضهم ببعض ثم قال: ﴿لَعَنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ..... إِلَى..... فاسقون﴾ الحديث. وفيه دلالة صريحة على حرمة مؤاكلة الفاسقين الظالمين وأهل الربا ومشاربتهم ومجالستهم، فلا بد من حمل أثر إبراهيم على ما إذا ترتب على رد الدعوة وعدم الإجابة فتنة بدليل قوله: ليقع عداوة، وأى حجة على جواز الإجابة مطلقا فضلا عن أن تكون فريضة أو واجبة؟ هذا وقد روى أبو داود والترمذى والنسائى من طريق سلمة بن الفضل ثنى محمد بن إسحاق عن سعيد بن أبى سعيد المقبرى عن أبيه عن أبى هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «وَأَيُّمُ اللَّهِ لَا أَقْبِلُ بَعْدَ يَوْمِي هَذَا مِنْ أَحَدٍ هَدِيَّةً إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَهَاجِرًا قَرَشِيًّا أَوْ أَنْصَارِيًّا أَوْ دَوْسِيًّا أَوْ ثَقَفِيًّا» (عون المعبود ٣: ٣١٤).

قال المنذرى: فى إسناده محمد بن إسحاق (قلت: فكان ما ذا؟ فلم يزل المحدثون يحتجون بحديثه)، وذكر الترمذى أن حديث سعيد عن أبيه عن أبى هريرة حديث حسن اهـ قلت: فهو حجة فى الباب وفيه دلالة صريحة على أنه لا يجب على المرأ قبول كل هدية تهدى إليه وإنما يقبل الهدية ممن عرف فيه سخاوة النفس وعلو الهمة وخلوص المحبة وقطع النظر عن الأعواض، فبطل إطلاق ابن حزم بوجوب قبول ما جاءه من غير مسألة من هدية أو صدقة أو عطية، وأما قوله^(١): فيه سلمة

(١) وأغرب من ذلك قوله: أما حديث: «لقد همت أن لا أقبل هبة إلا من قريش أو أنصارى أو ثقفى أو دوسى» فإنما فيه أنه عليه السلام هم ذلك لا أنه أنفذه، وهو موافق لمعهود الأصل أن المعطى مخير إن شاء قبل وإن شاء رد، وحديث عمر وارد بإبطال الحال الأول، فصح أن هذا الهم قد صح نسخه اهـ (٥٥: ٩).

وكل ذلك من بناء الفاسد على الفاسد، فإن حديث عمر إنما يكون ناسخاً للحال الأول إذا ثبت كون الأمر فيه للوجوب، ومن له بذلك؟ وقد ورد فى حديث سلمة بن الفضل وأحمد بن خالد الحمصى عن ابن إسحاق حلفه ﷺ على هذا الهم. وقوله: وأيم الله لا أقبل بعد يومى هذا من أحد هدية إلخ وهو صريح فى إنفاذه ﷺ همه ذلك وفى عدم قبوله النسخ، لكونه مشتملا على الحلف مع التأييد والحديث واحد لاتحاد المخرج، ولكن ابن حزم قد جبل على جعل الحديث الواحد حديثين، فافهم.

بن الفضل الأبرش وهو ساقط مطرح، فبطل التعلق به جملة اهـ (١٥٦:٩) فمن إطلاقه مردودة.

سلمة بن الفضل الأبرش:

فإن سلمة بن الفضل وثقه ابن معين، وقال: ثقة كتبنا عنه، كان كتب مغازيه أتم ليس في الكتب أتم من كتابه وفي رواية: كتبنا عنه وليس به بأس وفي رواية عنه: سمعت جريراً يقول: ليس من لدن بغداد إلى أن يبلغ خراسان أثبت في ابن إسحاق من سلمة وقال ابن سعد: كان ثقة صدوقاً وكان يقال: إنه من أخشع الناس في صلاته، وقال ابن عدي: أحاديثه متقاربة محتملة. وذكره ابن حبان في الثقات وقال أبو داود: ثقة. وقال أحمد: لا أعلم إلا خيراً كما في "التهذيب" (١٥٤:٤) فهل مثل من وثقه هؤلاء الأئمة الأعلام يكون ساقطاً مطرحاً؟ ولو رجع ابن حزم إلى نفسه لوجده يحتج كثيراً بمن هو دونه إذا وافق غرضه، فإلى الله المشتكى، على أن سلمة لم ينفرد به، بل تابعه على ذلك أحمد بن خالد الحمصي، فرواه عن محمد بن إسحاق عن سعيد بن أبي سعيد عن أبيه عن أبي هريرة نحوه عند الترمذي (٢٣٣:٢)، وقال: هذا أصح من حديث يزيد بن هارون (عن أيوب عن سعيد عن أبي هريرة لم يذكر أباه).

أحمد بن خالد الحمصي:

وأحمد بن خالد الحمصي من رجال الأربعة، روى عنه البخاري في جزء القراءة والذهلي وأبو زرعة، ونقل عن ابن معين أنه ثقة. وقال الدارقطني: لا بأس به، وأخرج له ابن خزيمة في صحيحة، وذكره ابن حبان في "الثقات" (تهذيب ١:٢٦)، وإنما أطلنا الكلام في هذا الباب لكونه معترك الأفهام عند أولى الأبواب قد أتى فيه ابن حزم بالعجب العجيب، وقد غر كلامه هذا كثيراً من الظاهرية فخلعوا ربقة التقوى عن أعناقهم ولم يبالوا بالشبهات واستسهلوا أمرها حتى ارتكبوا كثيراً من المحرمات في البيع والشراء وغيرها من المعاملات، ولقد صدق رسول الله ﷺ: «من حام حول الحمى يوشك أن يقع فيه»، ومن اتقى الشبهات فقد استبرأ لدينه»، فرحم الله طائفة قد عدت الورع جهالة، واستبرأ المرء لدينه ضلالة وجعلت أكل الشبهات فضيلة، وقبول الهدايا برمتها وجمع الصدقات والعطايا بجملتها إلى الحسنات وسيلة، وأيم الله لقد كاد ابن حزم أن يحرم الحلال ويحلل الحرام فالحمد لله الذي رزقنا الفهم في الكتاب والسنة والسلامة والعافية من غوائل ترك التقليد فله الفضل والمنة.

باب حكم التجارة للقاضي والوالى

٤٩١٠- روى أبو الأسود المالكى عن أبيه عن جده أن النبى ﷺ قال: ما عدل وال اتجر فى رعيته أبدا، ذكره الموفق فى "المغنى" (ص ٤٣٩)، واحتج به، ولم أقف له على سند، ولا على من خرجه.

باب حكم التجارة للقاضي والوالى

قوله: روى أبو الأسود إلخ. قال الموفق فى "المغنى": ولا ينبغى للقاضى أن يتولى البيع والشراء بنفسه لما روى أبو الأسود فذكر الحديث، ولأنه يعرف فيحاسبى فيكون كالهدية، ولأن ذلك يشغله عن النظر فى أمور الناس، وإن احتاج إلى مباشرته ولم يكن له من يكفيه جاز ذلك ولم يكره، لأن أبا بكر رضى الله عنه قصد السوق ليتجر فيه حتى فرضوا له ما يكفيه، ولأن القيام بعياله فرض عين فلا يتركه لوهم مضرة، وأما إذا استغنى عن مباشرته ووجد من يكفيه ذلك كره له لما ذكرناه من المعنيين، وينبغى أن يوكل فى ذلك من لا يعرف أنه وكيله لئلا يحاسبى. وهذا مذهب الشافعى، وحكى عن أبى حنيفة أنه قال: لا يكره له البيع والشراء وتوكيل من يعرف، لما ذكرنا من قضية أبى بكر رضى الله عنه، ولنا ما ذكرناه.

(قلت: لم نقف له على سند ولم نعرف أبا الأسود المالكى من هو؟ ولا أباه ولا جده، وإن صح فهو محمول على من منعه التجارة عن العدل بين الناس ولا خلاف فى كراهة ما يفضى إلى ترك العدل) وروى عن شريح أنه قال: شرط على عمر حين ولانى القضاء أن لا أبيع ولا أشتري ولا أبتاع ولا أرتشى ولا أقضى وأنا غضبان.

(قلت: قال الحفاظ فى "التلخيص": لم أجده (٢: ٤٠٦) فلا حجة فيه، وأيضاً فلا نزاع فى كراهته إذا منع منه الإمام وشرط تركه) قال: وقضية أبى بكر حجة لنا فإن الصحابة أنكروا عليه فاعتذر بحفظ عياله عن الضياع، فلما أغنوه بما فرضوا له قبل قولهم وترك التجارة، فحصل الاتفاق منهم على تركها عند الغنى عنها اهـ (١١: ٤٤٠).

قلت: ولكن ليس فى اتفاقهم ذلك أن التجارة مكروهة للإمام، وغاية ما فيه أنه يتعذر الجمع بينهما وبين النظر فى أمور المسلمين عادة لا سيما لمثل أبى بكر وقد اشتعلت نار الفتنة والفرقة والردة فى قبائل العرب حين قام بالأمر فاستحبوا نه تركها، ولا نزاع فى الأولوية، ولا يكون خلاف الأولى مكروها لا سيما إذا لم يتعذر الجمع بينهما وهو المراد بقول أبى حنيفة: لا يكره له البيع وشراء فأنهم. وقال نحقق فى الفتح عن فتاوى قاضىخان: لا ينبغى للقاضى أن يبيع ويشترى

٤٩١١- عن ابن عمر قال: شهدت جلولاء، فابتعت من المغنم بأربعين ألفاً، فلما قدمت على عمر فقال: كأنى شاهد الناس حين تبايعوا، فقالوا: عبد الله بن عمر صاحب رسول الله ﷺ وابن أمير المؤمنين وأحب الناس إليه! وأنت كذلك؟ فكان أن يرخصوا عليك بمائة أحب إليهم من أن يغلوا عليك بدرهم وإنى قاسم مسؤول، وأنا معطيك أكثر ما ربح تاجر من قرش، لك ربح الدرهم درهم، ثم دعا التجار فابتاعوا منه بأربعمائة ألف فدفع إلى ثمانين ألفاً، وبعث بالبقية إلى سعد بن أبي وقاص فقال: اقسمه فى الذين شهدوا الواقعة، ومن كان مات منهم فادفعه إلى ورثته، رواه أبو عبيد (كنز العمال ٣٥٧:٦). ورواه مالك فى الموطأ مختصراً والشافعى عنه عن زيد بن أسلم عن أبيه أتم منه، وإسناده صحيح (التلخيص الحبير ٢:٢٥٤).

٤٩١٢- عن إبراهيم أن عمر بن الخطاب كان يتجر وهو خليفة، وجهاز عيراً إلى الشام فبعث إلى عبد الرحمن بن عوف يستقرضه أربعة آلاف درهم فقال للرسول: قل له: يأخذها من بيت المال ثم ليردها، فلما جاءه الرسول فأخبره بما قال، فشق عليه فلقيه عمر فقال: أنت القائل: ليأخذها من بيت المال؟ فإن مت قبل أن تجيء قلم: أخذها أمير المؤمنين دعوها له وأواخذ بها يوم القيامة، لا ولكن أردت أن آخذها من رجل شحيح مثلك فإن مت أخذها من ميراثي. رواه أبو عبيد فى الأموال، وابن سعد والحاكم فى "تاريخه" (كنز العمال ٦:٣٥٤).

بنفسه بل يفوض ذلك إلى غيره، وبه قالت الأئمة الثلاثة. وعن أحمد: يتخذ وكيلًا لا يعرف أنه وكيل القاضى تحرزاً عن المحاباة، وعن محمد لا بأس أن يبيع ويشترى فى غير مجلس القضاء اهـ (٣٧٥:٦)، ومفاده كراهة التجارة للقاضى والوالى عند أبى حنيفة والأئمة الثلاثة، وإباحتها له عند محمد مع الكراهة تنزيهاً، كما يشعر به لفظه: لا بأس غالباً.

قوله: عن ابن عمر إلخ. فيه كراهة عمر التجارة لابنه لمظنة المحاباة، ولا يخفى أن ذلك فى تجارة الأمير بنفسه أشد منه فى تجارة ابنه، ولكنه محمول على الورع والاحتياط بدليل أن ابن عمر رضى الله عنه لم يبال بذلك ولم يكرهه، وأن عمر رضى الله عنه لم يبطل تجارته رأساً، بل أعطاه ربح درهم درهماً، ولو كانت محرمة لأبطلها ولم يعطه من الربح شيئاً، فافهم.

قوله: عن إبراهيم إلخ. فيه جواز التجارة للأمير إذا لم يباشرها بنفسه وبارها وكيله،

قلت: سند أبى عبيد فى "الأموال" (٣٦٨:١٢) حسن صالح وليس فيه: أن عمر كان يتجر وإنما ذكر قصة الاستسلاف فقط.

٤٩١٣- روى الطبرى (٥٤٠:١٢) بسند فيه الواقدى عن عائشة رضى الله عنها. قالت: كان منزل أبى بالسنع عند زوجته ابنة خارجة، فأقام هنالك بالسنع بعد ما بويع له ستة أشهر يغدو على رجليه إلى مدينة، وربما ركب على فرس له وكان رجلاً تاجراً، فكان يغدو كل يوم إلى السوق فيبيع ويبتاع، فمكث كذلك بالسنع ستة أشهر، ثم نزل إلى المدينة فأقام بها ونظر فى أمره فقال: لا والله ما تصلح أمور الناس التجارة وما يصلحهم إلى التفرغ لهم والنظر فى شأنهم، ولا بد لعيالى مما يصلحهم، فترك التجارة واستنق من مال المسلمين ما يصلحه ويصلح عياله يوماً بيوم ويحج ويعتمر، وكان الذى فرضوا له فى كل سنة ستة آلاف درهم اهـ ملخصاً ببقية رواته ثقات، والواقدى مقبول فى المغازى، والعمل على توثيقه عندنا، كما مر فى "المقدمة".

والظاهر أن أهل الشام لم يكونوا يعرفون وكيله بأنه وكيل الإمام، وفيه أيضاً كراهة استقراض الأمير من بيت المال خشية أن يموت فيحايى ويقول الناس: أخذها الأمير دعوها له، وفى حكمه الوالى والقاضى كما هو ظاهر، والله تعالى أعلم.

قوله: روى الطبرى إلخ. فيه أن أبى بكر رضى الله عنه اشتغل بالتجارة ستة أشهر بعد ما ولى واستخلف وبايعه الناس، فإن صح فهو حجة لأبى حنيفة ظاهرة ولكنه معارض لما روى ابن سعد بإسناد مرسل رجاله ثقات، قال: لما استخلف أبو بكر أصبح غادياً إلى السوق على رأسه أثواب يتجر بها، فلقبه عمر بن الخطاب وأبو عبيدة بن الجراح وفرضوا له، كما مر مفصلاً فى (باب رزق القاضى).

ومفاده: أنهم فرضوا له فى الغد من يوم استخلافه، ولا يخفى أن المرسل الصحيح ليس بأولى من الموصول الذى فيه الوقدى، فيما أن يقال بالترجيح لأمر آخر، أو يحمل قوله فى المرسل: أصبح غادياً إلى السوق على أنه أصبح يوماً غادياً إليه، فيتحصل الاتفاق ويرتفع الاختلاف من البين. والله تعالى أعلم.

وظنى أن الخلاف فى المسألة لفظى لا حقيقى، فمن جوز التجارة للأمير والوالى والقاضى نظر إلى نفس الفعل فأباحها، ومن كرهها نظر إلى العوارض التى تترتب عليها من خشية المحاباة

باب التسوية بين الخصمين في الضيافة

٤٩١٤- عن الحسن عن علي أن النبي ﷺ نهى^(١) أن نضيف الخصم إلا ومعه خصمه، رواه إسحاق بن راهويه وعبد الرزاق والدارقطني (نصب الراية ٢: ٢٠٥).

وترك العدل بين الناس إذا كان تاجراً، وتركه النظر في أمور المسلمين ومصالحهم للاشتغال بها، ولا نزاع في كراهة هذه العوارض فكذا ما أفضى إليها، ولا يخفى أنها مفضية إليها في زماننا، فالأولى أن يفتى بالكراهة، وهو ظاهر كلام قاضيخان، فافهم وتأمل.

باب التسوية بين الخصمين في الضيافة

قوله: عن الحسن عن علي إلخ. أقول: اختلفوا في سماع الحسن من علي، فمنهم من أنكره ومنهم من أثبته، والذين أثبتوه قالوا: قال في "تهذيب الكمال": قال يونس بن عبيد: سألت الحسن قلت: يا أبا سعيد! إنك تقول: قال رسول الله ﷺ وإنك لم تدركه؟ قال: يا ابن أخي! لقد سألتني عن شيء ما سألتني أحد قبلك، ولو لا منزلتك مني ما أخبرتك، أني في زمان كما ترى (وكان في عمل الحجاج) كل شيء سمعته أقول: قال رسول الله ﷺ فهو عن علي بن أبي طالب غير أني في زمان لا أستطيع أن أذكر علياً، وهذا دليل جليل على سماع الحسن من علي المرتضى وأكثاره عنه كرم الله وجهه، ووجه من رأى وجهه، والرواة ليس فيهم كلام للثقات اهـ. قاله فخر الدين النظامي في فخر الحسن كما نقله عنه أحمد حسن السنبهلي وجدته بخطه على هامش "تهذيب التهذيب".

قال العبد الضعيف: ولو راجع بعض الأحباب التعليق الحسن (٢: ١٠٩) لم يحتج إلى النقل بالواسطة فإن السنبهلي أخذه من التعليق. وقالوا أيضاً: قال أبو يعلى في "مسنده": حدثنا حوثره ابن أشرس قال: أخبرنا عقبة بن أبي الصهباء الباهلي قال: سمعت الحسن يقول: سمعت علياً يقول: قال رسول الله ﷺ: «مثل أمتي مثل مطر» إلخ.

قال السيوطي في "إتحاف الفرقة بوصل الخرقه": قال محمد بن الحسن الصيرفي شيخ شيوخوا: هذا نص صريح في سماع الحسن من علي ورجاله ثقات، حوثره وثقه ابن حبان، وعقبة وثقه أحمد وابن معين انتهى. نقله أحمد حسن المذكور عن التعليق الحسن (قال العبد الضعيف: وفيه مثل ما تقدم فإلقة مراجعته للكتب حتى احتاج إلى النقل عن لا يعتد به).

٤٩١٥- وعن حرب بن أبي الأسود عن أبيه عن علي قال: نهى النبي ﷺ أن

قال بعض الأحاب: أما ما ذكر عن يونس فكلام منكر فإن الناس كانوا يروون عن علي في زمن الحجاج وغيره من غير تكبير عليهم. (قال العبد الضعيف: هذه دعوى بلا دليل فلا تسمع)، ولم ينقل عن أحد أن الحجاج عاقب أحداً على روايته عن علي، فكيف يسلم أن الحسن لم يذكر علياً خوفاً من الحجاج؟

قال العبد الضعيف: هذا كله كلام من لم يمارس تاريخ الأيام وأحوال الرجال، سلمنا أن الحجاج لم يكن يعاقب أحداً على مجرد الرواية عن علي رضى الله عنه ولكنه كان عثمانياً شديداً على أصحاب علي وشيعته، والحسن كان يتهم بالتشيع له، ولذا كان يتقى ذكره كيلا يحتجوا بذلك على ما اتهموا به من التشيع، فافهم.

قال: ولو سلم الرواية فهو لا يدل على السماع لأنه يمكن أن يكون سمعها منه بواسطة (قلت: يا سبحان الله! وهل هذا إلا احتمال كاحتمال الفلاسفة يفرضون المحال وإلا فلا يخفى على جاهل فضلاً عن عالم عاقل أن سؤال يونس لم يكن إلا عن الوساطة بينه وبين رسول الله ﷺ ليصير مراسيله عنده مسندة، فكيف يسوغ حمل كلام الحسن: كل شيء سمعته أقول: قال رسول الله ﷺ فهو عن علي بن أبي طالب، على أنه سمعه منه بواسطة، وهل هذا إلا حمل الكلام على غير محمله وصرفه عن الظاهر بلا دليل) قال: إذ لو سلم أنه سمعها منه من غير واسطة كان يجب أن يكون مراسيله أصح المرسل ولم يقل به أحد.

(قلت: وأى ملازمة بين المقدمتين؟ فإن الظاهر أن يونس بن عبيد لم يذكر قول الحسن هذا إلا لخواص أصحابه فلم يشتهر ذلك عند المحدثين، على أن بعض المحدثين - كابن المديني وأبي زرعة وغيرهما - قد صححوا مراسيله، فافهم).

قال: وأما رواية أبي ليلى فلا يصح عندي أيضاً، إذ لو صح سماعه منه لكان أخص أصحاب الحسن الذين رووا عنه كثيراً أولى بروايته من عقبة بن أبي الصهباء الذي هو غير معروف في أصحاب الحديث (قلت: وهذا أيضاً كما ترى علة لا تقوم على رجليه، فقد خص النبي ﷺ حذيفة وأبا هريرة رضى الله عنهما بأحاديث لم يخص بها أبا بكر وعمر رضى الله عنهما، وهما أخص الناس به ﷺ وأقربهم إليه منزلة، كما لا يخفى).

قال: ولا أدري من أين نقل السيوطي توثيقه عن أحمد وابن معين، وكذا حوثرة بن أشرس غير معروف في أهل العلم. (قلت: ما أعجل ما نسي ما قدمت يداه فإن السيوطي قد صرح بأنه

نضيف أحد الخصمين دون الآخر. رواه الطبرانى فى معجمه الوسط، وقال: تفرد به الواسطى (نصب الراية).

نقل ذلك عن شيخ شيوخه محمد بن الحسن الصيرفى، ومنزلته فى الحديث ورجاله مما لا يخفى على من له إلمام بهذا الفن، فمن أين لبعض الأحباب أن يشك فى توثيق ابن معين وأحمد لعقبة وفى توثيق ابن حبان لحوثره، وأنى لمن كان مبلغ عمله فى الرجال (التقريب والتهذيب واللسان لابن حجر) و (الميزان للذهبي) أن يطعن عقبة بأنه غير معروف عند المحدثين، فإن كثيراً من المعروفين اللذين أخرج لهم عبد الرزاق وابن أبى شيبه وأبو يعلى وغيرهم ذكرهم الذهبي فى "الكاشف" وابن سعد فى "الطبقات" وابن حبان فى "ثقافته" كما لا يخفى على من له إلمام بهذا الفن. قال: فلا يعتمد على روايتهما فى معارضة الحفاظ من المحدثين الذين أنكروا سماعه فالرواية مرسله.

(قلت: قد أثبت سماعه منه طائفة من المحدثين واتفق عليه السادة الصوفية الكرام حيث وصلوا خرقتهم من طريق الحسن بعلى كرم الله وجهه، والمثبت مقدم على النافى فالرواية متصلة غير مرسله). قال: وروى عن الحسن إسماعيل بن مسلم ولم يتحقق لى من هو؟ لأنه عبدى ومكى كلاهما يروى عن الحسن، والعبدى ثقة والمكى ضعيف. قلت: بل مختلف فيه حسن الحديث، كما مر غير مرة. قال: وروى عن إسماعيل بن مسلم محمد بن الفضل ولم يتعين لى أيضاً لأنه عيسى وسدوسى، والأول ضعيف والثانى ثقة. (قلت: محمد بن الفضل هذا هو عارم السدوسى لأن إسحاق بن راهويه وعبد الرزاق روايا هذا عنه ولا يرويان إلا عن عارم).

قال: رواه عنه أيضاً يحيى بن العلاء وجارية بن مصرم وهما ضعيفان. (قلت: وأيش يضره ضعفهما وقد رواه عنه ثقتان إسحاق وعبد الرزاق، وكثرة المتابعين إنما تفيد قوة لا ضعفاً).

قال: وأما طريق الحرب بن أبى الأسود فرواه عن حرب داود بن أبى هند وهو ثقة وعنه القاسم بن معن. (قلت: بل قاسم بن غصن) وهو أيضاً ثقة. (قلت: بل مختلف فيه). وعنه محمد ابن عبد العزيز الواسطى وهو مختلف فيه، ضعفه أبو زرعة وأبو حاتم ووثقه ابن حبان والعجلي، فهو حسن الحديث، روى عنه البخارى ثلاثة أحاديث وروى عنه موسى بن سهل الرملى وهو ثقة، وعنه على بن سعيد الرازى وقد ضعفوه، ووثقه سلمة بن القاسم. (قلت: فالحديث حسن).

قال: ولا ضير فإن مضمون الرواية ثابت بالأصول لأنه من فروع العدل الذى هو مأمور به. قال العبد الضعيف: وهم بعض الأحباب فى قوله: وعنه القاسم بن معن وهو أيضاً ثقة. وإنما هو القاسم بن غصن، كما فى "التلخيص الحبير" (٢: ٤٠٥-٤٠٦).

باب التسوية بين الخصمين في النظر وغيره

٤٩١٦- عن أم سلمة قالت: قال رسول الله ﷺ: «من ابتلى بالقضاء بين المسلمين فليسوا بينهم في المجلس والإشارة والنظر، ولا يرفع صوته على أحد الخصمين

وقال: والقاسم بن غصن مضعف، وفي "مجمع الزوائد" (٤: ١٩٧): رواه الطبراني في "الأوسط"، وفي الهيثم بن غصن ولم أجد من ذكره وبقيّة رجاله ثقات اهـ.
قلت: إنما لم يجده لتصحيف وقع في اسمه وإنما هو القاسم بن غصن وترجمته في "الميزان" و"اللسان" ناقض فيه ابن حبان، فذكره في الثقات مرة وفي الضعفاء أخرى، وغمره أحمد، وضعفه أبو حاتم، وقال ابن عدى: له أحاديث صالحة وغرائب ومناكير، وقال أبو زرعة: ليس بالقوي. وقال أبو داود: سئل عنه وكيع فقال: لا بأس به اهـ (٤: ٤٦٤). قلت: ومثله حسن الحديث عندنا على الأصل الذي مر ذكره غير مرة.

باب التسوية بين الخصمين في النظر وغيره

قوله: عن أم سلمة إلخ. أقول: روى عنها من طريقين: إحداهما: طريق بقيّة عن إسماعيل بن عياش عن أبي بكر التيمي عن عطاء بن يسار عن أم سلمة، والأخرى: طريق عباد بن كثير عن أبي عبد الله عن عطاء بن يسار عنها، أما طريق بقيّة ففيه بقيّة وإسماعيل وهما ضعيفان (قلت: كلا بل بقيّة ثقة مدلس، وإسماعيل ثقة في حديث أهل الشام، ووثقه بعضهم مطلقاً). وأما طريق عباد: ففيه أبو عبد الله، قال الذهبي: لا يعرف، وضعفه الشوكاني بعباد بن كثير. (قلت: وكذا وضعفه به الهيثمي في "مجمع الزوائد" ٤: ١٩٧).

قال بعض الأحباب: ولكن هذا غير مضر أيضاً فإن الرواية ليست مما يحتاج إلى التنقيح لأن مدلوله عقلي ثابت بالأصول، لأن هذه الأمور من فروع العذل المأمور به، والله أعلم.

قال العبد الضعيف: والأولى أن يقول: إن حكم الباب ثابت بالإجماع، وضعف الآثار منجبر بكثرة الطريق. قال لموفق في المغنى: إن على القاضي العدل بين الخصمين في كل شيء من المجلس والخطاب واللفظ والدخول عليه والإنصات إليها والاستماع منهما، وهذا قول شريح وأبي حنيفة والشافعي، ولا أعلم فيه مخالفاً. (وهذا منه حكاية الإجماع)، وقد روى عمر ابن شبة في كتاب قضاة البصرة بإسناده عن أم سلمة فذكر حديث المتن بلفظ: أن النبي ﷺ قال: «من بلى بالقضاء بين المسلمين فليعدل بينهم في لفظه وإشارته ومقعده ولا يرفع صوته على أحد

أكثر من الآخر، رواه إسحاق بن راهويه والطبراني، ولفظ الدارقطني: «من ابتلى بالقضاء بين المسلمين فيعدل بينهم في لحظه وإشارته ومقعه» (نصب الراية ٢: ٢٠٥).

الخصمين ما لا يرفعه على الآخر» وفي رواية فليسو بينهم في النظر والمجلس والإشارة وكتب عمر إلى أبي موسى سو بين الناس في مجلسك وعدلك حتى لا يئأس الضعيف من عدلك ولا يطمع شريف في حيفك وقد مر أن هذا الحديث رواه الدارقطني بسند رجاله ثقات وتلقاه الأمة بالقبول.

بماكم عمر وأبي إلى زيد بن ثابت:

وقال سعيد: ثنا هثيم ثنا سيار ثنا الشعبي قال: كان بين عمر بن الخطاب وأبي بن كعب بدار في شيء، فجعلا بينهما زيد بن ثابت، فأتياه في منزله فقال له عمر: أتيناك لتحكم بيننا، وفي بيته يوتى الحاكم^(١) فوسع له زيد عن صدر فراشه فقال: ههنا يا أمير المؤمنين! فقال له عمر: جرت في أول القضاء، ولكن أجلس مع خصمي، فجلسا بين يديه، فادعى أبي وأنكر عمر فقال زيد لأبي: اعف أمير المؤمنين من اليمين وما كنت لأسألهما لأحد غيره، فحلف عمر ثم أقسم: لا يدرك زيد باب القضاء حتى يكون عمر ورجل من عرض المسلمين عنده سواء. (قلت: وهذا مرسل صحيح).

ورواه عمر بن شبة وفيه: فلما أتيا باب زيد خرج فقال: السلام عليك يا أمير المؤمنين! لو أرسلت إلى لأيتك، قال: في بيته يؤتى الحكم، فلما دخلا عليه قال: ههنا يا أمير المؤمنين! قال: بل أجلس مع خصمي. فادعى أبي وأنكر عمر ولم تكن لأبي بينة فقال زيد: اعف أمير المؤمنين من اليمين، فقال عمر: تالله إن زلت ظالما السلام عليك يا أمير المؤمنين! ههنا يا أمير المؤمنين! اعف أمير المؤمنين! ولم يعف أمير المؤمنين؟ كان لي حق استحقفته بيمينى وإلا تركته، والله الذى لا إله إلا هو إن النخل لنخلى وما لأبي فيها حق. ثم أقسم عمر: لا يصيب زيد وجه القضاء حتى يكون عمر وغيره من الناس عنده سواء، فلما خرجا وهب النخل لأبي، فقليل له: يا أمير المؤمنين! فهلا كان هذا قبل أن تحلف؟ قال: خفت أن أترك اليمين فتصير سنة، فلا يحلف الناس على حقوقهم.

وقال إبراهيم (النخعي): جاء رجل إلى شريح وعنده السرى بن وقاص فقال الرجل لشريح: أعدنى على هذا الجالس عندك، فقال شريح للسرى: قم فاجلس مع خصمك، قال: إنى أسمعك من مكاني، قال: لا قم فاجلس مع خنمك، فأبى أن يسمع منه حتى أجلسه مع خصمه، وفي رواية قال: إن مجلسك يريه وإنى لا أدع النصره وأنا عليها قادر.

(١) وفي نسخة: الحكم.

باب كتاب القاضى إلى القاضى

٤٩١٧- إن عمر كتب إلى عامله فى الحدود أخرجه البخارى تعليقا.

٤٩١٨- وقال إبراهيم: كتاب القاضى إلى القاضى جائز إذا عرف

الكتاب والخاتم.

حاكم على يهودياً إلى شريح:

ولما تحاكم على رضى الله عنه واليهودى إلى شريح قال على: إن خصمى لو كان مسلماً
جلست معه بين يديك اهـ (٤٤٣: ١١) وتماه: ولكنى سمعت رسول الله ﷺ يقول: لا تساووهم
فى المجالس. رواه أبو أحمد الحاكم فى "الكنى" فى ترجمة أبى سمير عن الأعمش عن إبراهيم
التيمى قال: عرف على درعاً له مع يهودى، فقال: يا يهودى! درعى سقطت منى. فذكره مطولاً
وقال: منكر. وأورده ابن الجوزى فى العلل من هذا الوجه، وقال: لا يصح. تفرد به أبو سمير.
ورواه البيهقى من وجه آخر من طريق جابر عن الشعبى فذكره بغير سياقه، وفى رواية له: لو لا أن
خصمى نصرانى لجنيت بين يديك كذا فى التلخيص الحبير (٤٠٥: ٢) أبو سمير هذا اسمه: حكيم
بن حزام، قال القواريرى: لقينته وكان من عباد الله الصالحين، وذكر له ابن عدى أحاديث ثم قال:
وهو ممن يكتب حديثه، وضعفه أبو حاتم والبخارى والنسائى والساجى كما فى اللسان (٣٤٢: ٢).
وبالجملة: فهذه عدة آثار بعدة طرق يقوى بعضها بعضاً، ودلالاتها على معنى الباب ظاهرة.

باب كتاب القاضى إلى القاضى

أقول: اختلف فيه فى موضعين: الأول أنه هل يجوز ذلك فى الحدود والقصاص أم لا؟ فقال
أبو حنيفة ومن وافقه: لا. وقال البخارى ومن وافقه: نعم. واحتج البخارى بقوله: إن عمر كتب
إلى عامله فى الحدود، والجواب عنه أنه قال ابن حجر فى "الفتح": استعمل عمر قدامة بن مظعون
فقدم الجارود - سيد عبد القيس - على عمر فقال: إن قدامة شرب فسكر فكتب عمر إلى قدامة فى
ذلك فذكر القصة بطولها فى قدوم قدامة وشهادة الجارود وأبى هريرة عليه، وفى احتجاج قدامة
بأية المائدة، وفى رد عمر عليه وجلده الحد وسنده صحيح اهـ (١٢٤: ١٣).

فظهر منه أن كتاب عمر إلى عامله كان لإحضاره لكشف الحال ولم يكن من كتاب
القاضى إلى القاضى فى الحدود الذى هو المتنازع فيه، لأن المتنازع فيه هو أن يشهد عند القاضى
شهود على حد ويكتب بشهادتهم إلى القاضى الآخر ليحكم بشهادتهم على المشهود عليه بالحد.

٤٩١٩- وكان الشعبي يجيز الكتاب المختوم بما فيه من القاضى.

وليس فيما ذكر البخارى شىء من هذا، فلعل البخارى لم يعرف المذهب المتنازع فيه بل زعم أن الحنفية يمنعون من مطلق الكتابة فى الحدود، وليس كما زعم.

ثم أورد البخارى على الحنفية وقال: قال بعض الناس: كتاب الحاكم جائز إلا فى الحدود، ثم قال: إن كان القتل خطأ فهو جائز لأن هذا مال بزعمه، وإنما صار مالا بعد أن ثبت القتل، فالخطأ والعمد واحد اهـ. وقال ابن بطال: حجة البخارى على من قال ذلك من الحنفية واضحة، لأنه إذا لم يجز الكتاب بالقتل فلا فرق بين الخطأ والعمد فى أول الأمر، وإنما يصير مالا بعد الثبوت عند الحاكم، والعمد أيضاً ربما آل إلى المال فاقضى النظر التسوية اهـ.

وأجاب العيني عنه بأنا لا نسلم أن الخطأ والعمد واحد، وكيف يكونان واحداً ومقتضى العمد القصاص، ومقتضى الخطأ عدم القصاص، ووجوب المال لثلاثين يكون دم المقتول خطأ هدرأ، وسواء كان هذا قبل الثبوت وبعده اهـ. وهذا الجواب وإن كان صحيحاً فى نفسه إلا أنه لا يدفع منشأ الإيراد، فإن منشأ الإيراد هو أن نفس القتل موجب للقصاص وإنما يصير موجباً للمال إذا ثبت أنه كان خطأ فهو فى أول الأمر ليس بمال، فكيف يجوز فيه أبو حنيفة كتاب القاضى إلى القاضى.

والجواب عنه أن الإيراد مبنى على زعم أن أبا حنيفة لا يجوز كتاب القاضى إلى القاضى مطلقاً فى الحدود والقصاص، سواء كان لإحضار المدعى عليه أو للحكم عليه، وقد علمت أن هذا زعم باطل فالإيراد غير وارد، ثم المدعى إذا ادعى على رجل أنه قتل فلاناً فإن كان دعواه أنه قتل خطأ فهو فى الحقيقة دعوى المال من أول الأمر، وإن كان دعواه أنه قتل عمداً أو أطلق فى الدعوى فإن كتب القاضى إلى قاض آخر لإحضاره للجواب فهذا جائز عند أبى حنيفة، وإن شهد الشهود عنده بقتله وثبت عنده من الشهادة أن القتل كان عمداً ويكتب فيه إلى القاضى الآخر بأخذ القصاص عنه أو ليحكم عليه بالقصاص بهذه الشهادة فهو غير جائز عنده، وإن ثبت عنده أن القتل كان خطأ وكتب إليه ليحكم بهذه الشهادة على المشهود عليه بالدية فهو جائز، لأنه قضاء بالمال فيكون حكمه كسائر الأموال، وبعد هذا التفصيل لا يرد عليه ما أورد.

والموضع الثانى: أنه هل يجب الشهادة على كتاب القاضى أم لا؟ فقال أبو حنيفة ومن وافقه: نعم. وقال البخارى ومن وافقه: لا. واحتج لقوله بفتاوى التابعين وقال: أول من سأل البينة على كتاب القاضى ابن أبى ليلى وسوار بن عبد الله اهـ. وقال ابن بطال: وما ذكره من القضاة من التابعين من إجازة ذلك حجتهم فيه ظاهرة من الحديث، لأن النبى ﷺ كتب إلى الملوك، ولم ينقل

٤٩٢٠- وقال معاوية بن عبد الكريم الثقفى: شهدت عيد الملك بن يعلى -قاضى البصرة- وإياس بن معاوية والحسن وثمامة بن عبد الله بن أنس وبلال بن أبى بردة وعبد الله بن بريدة الأسلمى وعامر بن عيدة وعبياد بن منصور يجيزون كتب القضاة بغير محضر من الشهود؛ فإن قال الذى جىء عليه بالكتاب: إنه زور، قيل له: اذهب فالتمس المخرج. أخرجه البخارى تعليقا، ثم أسند من طريق أبى نعيم: حدثنا عبيد الله بن محرز جئت بكتاب من موسى بن أنس قاضى البصرة وأقمت عنده البيعة أن لى عند فلان كذا وكذا وهو بالكوفة، وجئت به القاسم بن عبد الرحمن فأجازه (فتح البارى ١٣: ١٢٦).

أنه أشهد أحداً على كتابه اهـ. والجواب عنه ما قال ابن بطال نفسه: ثم أجمع فقهاء الأمصار على ما ذهب إليه سواء، وابن أبى ليلى من اشتراط الشهود لما دخل الناس من الفساد فاحتيط للدماء والأموال، وقد روى عبد الله بن نافع عن مالك قال: كان من أمر الناس القديم إجازة الخواتيم حتى إن القاضى ليكتب إلى الرجل الكتاب فما يزيد على ختمه ويعمل به حتى اتهموا فصار لا يقيس إلا بشاهدين اهـ.

والجواب عما احتج به للتابعين من الحديث أن كتب رسل الله ﷺ إلى الملوك كانت من باب التبليغ لا من باب القضاء فى الحقوق، فلا حجة لهم فيه.

ثم اختلف فى أنه هل يجب الشهادة على المكتوب أو على الكتاب؟ فقال أبو حنيفة ومحمد بالأول، وقال أبو يوسف بالثانى، واختار شمس الأئمة السرخسى قول أبى يوسف وهو الراجح عندى، لأنه أرفق وقولهما أحوط، وقال فى "فتح القدير": وقيل: أصل كتاب القاضى ما روى الضحاك بن سنان أنه عليه السلام كتب أن ورث امرأة أشيم الضبابى من دية زوجها. رواه أبو داود والترمذى. وليس هذا من كتاب القاضى إلى القاضى المتنازع فيه بل هو إما فتوى من رسول الله ﷺ ليقضى به الضحاك، أو كتاب له لإنفاذ ما قضى به رسول الله ﷺ، والظاهر هو الأول.

ومن هذا القبيل ما روى أبو بكر الحلال من طريق عبد الله ابن المبارك عن حكيم بن زريق عن أبيه قال: كتب أبى عمر بن عبيد العزيز كتابا أجاز فيه شهادة رجل على سن كسرت. (فتح القدير ١٣: ١٢٤) لأنه ليس من باب كتاب القاضى إلى القاضى بل هى من باب تعديل الشاهد، أو الفتوى، والله أعلم.

قال العبد الضعيف: قال الموفق فى "المغنى": ثم الأصل فى كتاب القاضى إلى القاضى والأمير إلى الأمير الكتاب والسنة الإجماع، أما الكتاب: فقول الله تعالى: ﴿إِنِّى ألقى إلى كتاب

باب قضاء القاضى بعلمه فى غير الحدود الخالصة حقا لله تعالى

٤٩٢١- عن أم سلمة أن النبى ﷺ قال: «إنما أنا بشر، وإنكم تختصمون إلى ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض، فأقضى بنحو ما أسمع، فمن قضيت له

كریم، إنه من سليمان وإنه بسم الله الرحمن الرحيم، ألا تعلوا على وأتوني مسلمين» (وفيه أنه ليس من باب القضاء وإنما هو من باب الدعوة والتبليغ ولا كلام فيه) وأما السنة: فإن النبى ﷺ كتب إلى كسرى وقيصر والنجاشى وملوك الأطراف (فيه ما تقدم) وكان يكتب إلى ولاته ويكتب لعماله وسعاته: (فيه أنه كان يكتب إلى ولاته وعماله ما يتعلق بهم أو بمن معهم من المسلمين من الأحكام والمصالح العامة والمواظ والنصائح، ولم يكن يكتب إليهم شهادة الشهود، وحكمه بشهادتهم فى قضايا معينة والكلام إنما فى هذا لا فى ذلك) قال: وروى الضحاك بن سفيان قال: كتب إلى رسول الله ﷺ أن ورث امرأة أشيم الضيائى من دية زوجها. (رواه الترمذى وأبو داود والنسائى وابن ماجه، وقال الترمذى: حسن صحيح. قاله المنذرى، كما فى "العون" (٩١:٣).

قال أبو داود: وقال أحمد بن صالح: نا عبد الرزاق بهذا الحديث عن معمر عن الزهرى عن سعيد وقال فيه: وكان النبى ﷺ استعمله على الأعراب اهـ.

قلت: وهذا من كتاب القاضى إلى القاضى، وأما قول بعض الأحباب: بل هو إما فتوى من رسول الله ﷺ ليقضى به الضحاك، أو كتاب له لأفاد ما قضى به رسول الله ﷺ، الظاهر وهو الأول اهـ ففيه أن الظاهر هو الثانى، لأن الفتوى إنما تكون عامة غير مختصة برجل معين ولا امرأة معينة عادة، وإنما ذلك شأن القضاء، وكتاب الحاكم إلى نائبه لأفاد ما قضى به هو كتاب القاضى إلى القاضى بعينه، فتأمل. قال: وأجمعت الأمة على كتاب القاضى إلى القاضى، ولأن الحاجة إلى قبوله داعية، فإن من له حق فى بلد غير بلده ولا يمكنه إتيانه والمطالبة به إلا بكتاب القاضى فوجب قبوله اهـ (١١: ٤٥٧). قلت: والآثار التى علقها البخارى، وصلها الحافظ فى "الفتح"، فليراجع، ودالتها على اتفاق القضاة من التابعين على جواز كتاب القاضى إلى القاضى ظاهرة.

باب قضاء القاضى بعلمه فى غير الحدود الخالصة حقا لله تعالى

قوله: أقضى بنحو ما أسمع إلخ. أقول: استدل به من يمنع قضاء القاضى بعلمه، وتقدير الاستدلال أنه قال: أقضى بنحو ما أسمع، ولم يقل: بما أعلم، وأجاب عنه الشوكانى بأن التنصيص على السماع لا ينفى كون غيره طريقاً للحكم، على أنه يمكن أن يقال: إن الاحتجاج بهذا الحديث

من حق أخيه شيئاً فلا يأخذه وإنما أقطع له قطعة من النار» رواه الجماعة، كذا فى "المنتقى" (نيل ٨: ٥٣٣)، ووقع فى رواية لأبى داود: أتى رسول الله ﷺ رجلان يختصمان فى مواريث لهما لم تكن لهما بينة إلا دعواهما إلخ، وفى رواية له: فى مواريث وأشياء قد درست إلخ.

للمجوزين أظهر فإن العلم أقوى من السماع، لأنه يمكن بطلان ما سمعه الإنسان ولا يمكن بطلان ما يعلم، ففحوى الحديث تقتضى جواز القضاء بالعلم اهـ (نيل الأوطار ٨: ٥٥١).

والأقرب عندى أن يقال: إن قوله: أفضى بنحو ما أسمع يدل على جواز القضاء بالعلم الحاصل من سماع حجة أحد الخصمين من غير بينة وإقرار، وهو من أفراد القضاء بالعلم المتنازع فيه، فثبت المدعى من عبارة النص، ولا حاجة إلى القول بالفحوى ولا إلى أن يقال: إن التنصيص على السماع لا ينفى كون غيره طريقاً للحكم فتنبه له، ويدل على جواز القضاء بالعلم أيضاً قضاء سليمان عليه السلام بين المرأتين لأنه عليه السلام تظن من بيان الصغرى أن الصبى الذى تنازعتا فيه ابن لها فقضى لها بذلك العلم الاستدلالي، ولما جاز القضاء بالعلم الاستدلالي فجوازه بالعلم العياني أولى.

قال العبد الضعيف: ولا يخفى ما فيه، فإنه يستلزم القضاء والحكم بالعلم الاستدلالي، ولا قائل به، والذين اختلفوا فى قضاء القاضى بعلمه إنما اختلفوا فى القضاء بعلمه المستند إلى المشاهدة والعيان دون الاستدلال بالعقل والبرهان.

والحق أن سليمان عليه السلام لم يحكم فى ذلك بعلمه بل باعتراف الكبرى بأن الولد للصغرى، فقد أخرج النسائى هذا الحديث من طريق مسكين بن بكير عن شعيب، وفيه: فقال: اقطعه نصفين، لهذه نصف، ولهذه نصف، فقالت الكبرى: نعم اقطعه، فقالت الصغرى: لا تقطعه هو ولدها. ثم ساقه من طريق بشير بن نهيك عن أبى هريرة مختصراً وقال فى آخره: فقال: سليمان -يعنى للكبرى-: لو كان ابنك لم ترض أن يقطع، كما فى "فتح البارى" (١٢: ٤٧ و ٤٨)، فقول الكبرى: نعم اقطعه اعتراف منها بأن الولد ليس لها وألزمها بذلك سليمان عليه السلام، فمن حمله على الحكم بالعلم فقد سهواً ظاهراً.

وأيضاً فإن الحديث قد أشكل على العلماء قديماً وحديثاً، فقليل فيه: كيف ساغ لسليمان أن ينقض قضاء داود؟ فقال بعضهم: كان ذلك على سبيل الفتيا منها لا الحكم، وتعقب بأن فى لفظ الحديث أنه قضى وأنهما تحاكما، ثم قيل: كيف ساغ لداود أن يحكم للكبرى؟ فقال بعضهم:

٤٩٢٢- وعن أبى هريرة رفعه: كانت امرأتان معهما ابناهما، جاء الذئب فذهب بابن إحداهما فقالت لصاحبتها: إنما ذهب بابنك. وقالت الأخرى: إنما ذهب بابنك، فتحاكما إلى داود، فقضى به للكبرى، فخرجتا به على سليمان بن داود فأخبرتا، فقال:

استويا عند داود فى اليد فقدم الكبرى للسنن، وقيل: كان من شرع داود أن يحكم للكبرى وهو فاسد، لأن الكبير والصغر وصف طردى - كالطول والقصر والسواد والبياض - ولا أثر لشيء من ذلك فى الترجيح، وهذا مما يكاد يقطع بفساده.

والذى ينبغى أن يقال: إن الولد الباقي كان فى يد الكبرى وعجزت الأخرى عن إقامة البينة، وهذا تأويل حسن جاز على القواعد الشرعية، وكونه لم يذكر فى الحديث اختصاراً لا يلزم منه عدم وقوعه، فليس فى السياق ما يأباه ولا يمنعه، فكذلك الحق أن يقال: إن سليمان استقر الكبرى، فأقرت بعد ما قالت: نعم اقطعوه. وألزمها سليمان بأنه لو كان ابنك لم ترض أن يقطع بأنه ليس لها وإنما هو ولد الصغرى، وهذا وإن لم يكن مذكوراً فى الحديث صريحاً، ولكنه مقتضى سياقه، فافهم.

وقد ذهب أبو حنيفة فى جواز القضاء بعلمه إلى قول شريح، فإنه كان يرى للقاضى أن يقضى بعلمه فقد أخرج عبد الرزاق بسند صحيح عن ابن سيرين قال: اعترف رجل عند شريح بأمر ثم أنكره فقضى عليه باعترافه فقال: أتقضى على بغير بينة؟ فقال: شهد عليك ابن اخت خالتك - يعنى نفسه - ووافقه على ذلك مطرف وابن الماجشون وأصبغ وسحنون من المالكية، قال ابن التين: وجرى به العمل، كذا فى "الفتح البارى" (١٤١: ١٣).

وعلق البخارى عن القاسم (وهو ابن عبد الرحمن بن عبد الله بن مسعود، كما فى "الفتح" (١٤١: ١٣) لا ينبغى للقاضى أن يقضى قضاء بعلمه دون علم غيره، مع أن علمه أكثر من شهادة غيره، ولكن فيه تعرضاً لتهمة نفسه عند المسلمين وإيقاعاً لهم فى الظنون وقد كرهه النبى ﷺ الظن فقال: إنما هذه صفية اهـ. ولا خلاف فى الأولوية فإن الأولى أن لا يقضى بعلمه مطلقاً ما لم يشهد الشهود عنده، وإنما الكلام فى الجواز، ولا يخفى أن فى قول القاسم مع أن علمه أكثر من شهادة غيره ودلالة عليه، فلم يخالف القاسم فى ذلك أصحابه الكوفيين، ولا وافق أهل المدينة، كما زعمه الحافظ فى "الفتح" (ص مذكور).

وقال أبو على الكرابيى: قال الشافعى بمصر فيما بلغنى عنه: إن كان القاضى عدلاً لا يحكم بعلمه فى حد ولا قصاص إلا ما أقربه بين يديه، ويحكم بعلمه فى كل الحقوق مما علمه

اثنتونى بالسكين أشقه بينهما، فقالت الصغرى: لا تفعل -يرحمك الله- هو ابنها، فقضى به للصغرى، فقال أبو هريرة: والله إن سمعت السكين إلا يومئذ، وما كنا نقول إلا المدية. رواه الشيخان والنسائى (جمع الفوائد ٢: ١٧٥).

قبل أن يلى القضاء أو بعد ما ولى اهـ. وهذا هو عين مذهب أبى يوسف ومحمد رحمهما الله، قال بعض الأحناف: إلا أن أبا حنيفة قيد ذلك الجواز بأن يكون العلم حاصلًا بعد الولاية وفى حدود ولايته، وخالفه أصحابه فلم يقيداه بدينك القيدى، وحجة أبى حنيفة أن العلم الحاصل قبل الولاية أو فى غير حدود الولاية ليس بعلم القاضى، بل هو علم الشاهد لأنه ليس بقاض إذ ذاك بل هو من العامة. والجواب عنه أنه وإن كان ذلك العلم علم الشاهد فى أول الأمر إلا أنه صار علم القاضى إذ صار قاضياً أو رجع إلى حدود ولايته والحدود الخالصة حقاً لله تعالى مستثناة منه بالإجماع لقوله ﷺ: «لو كنت راجماً أحداً من غير بينة لرجمتها» وقوله: «لو لا الإيمان لكان لى ولها شأن». واحتجوا أيضاً لحديث أم سلمة على عدم جواز القضاء باطنًا على الإطلاق وتعلقوا فيه بقوله: «فمن قضيت له من حق أخيه شيئاً فلا يأخذه فإنما أقطع له قطعة من النار» ولا حجة لهم فيه، لأن النزاع إنما هو فى العقود والفسوخ، والحديث إنما ورد فى الموارث والأموال التى هى ليست منها، فلا تعلق له بمحل النزاع، فإن قلت: العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص الموارد؟ قلنا: نحن لا نقول بخصوصه بالمورد بل نقول لعمومه إلا أنا نقول: إنه عام لما هو من نوعه أعنى ما ليس من جنس العقود والفسوخ -كالموارث والأموال المرسلة- وليس شامل للعقود والفسوخ، وإنهما نوعان مختلفان من جهة النظر لكل واحد منهما حكم يخصه، فإن قلت: هذا نسخ للإطلاق وتخصيص للعام بالقياس؟ قلنا: ليس هذا نسخاً للإطلاق وتخصيصاً للعام بل هو تأويل لما هو محتمل للتأويل بالقياس.

الفرق بين التخصيص والتأويل:

والفرق بينهما أن النسخ والتخصيص إنما يكون برفع الحكم الثابت، والتأويل لا يرفع الحكم الثابت، وإنما يمنعه من الثبوت، وهذا فرق قد خفى على كثير من أهل العلم وجعلوا التأويل تخصيصاً فى كثير من المواضع، ويرشدك إلى ما قلنا قول السرخسى فى "شرح السير": إن مطلق الكلام يتقيد بدلالة الحال ربما يعلم من مقصود المتكلم اهـ. فإنه يدل على أن هذا التقيد من قبيل التأويل لا من قبيل التخصيص، وإلا لم يجز بدلالة الحال ربما يعلم من مقصود المتكلم فتدبر،

باب امتناع القضاء بعلم القاضى فى الحدود الخالصة

٤٩٢٣- عن القاسم بن محمد قال: ذكر ابن عباس المتلاعنين فقال عبد الله بن

ولو سلم عموم قوله ﷺ فلا حجة فيه أيضاً، لأنه لا يدل على نفى الملك، وإنما يدل على عدم جواز الأخذ لهذا الطريق المحرم، وأما الملك وعدمه فمسكوت عنه ويعلم حكمه بدلائل أخرى.

ثم اعلم أنه قال فى التمهيد: إنه بما يحتج به على جواز القضاء بالعلم الحاصل قبل الولاية ما رويناه من طرق عن عروة وعن مجاهد جميعاً بمعنى واحد أن رجلاً من بنى مخزوم استعدى عمر ابن الخطاب على أبى سفيان بن حرب أنه ظلمه حداً فى موضع كذا وكذا من مكة، فقال عمر: إنى لأعلم الناس بذلك وربما لعبت أنا وأنت فيه ونحن غلمان، فإذا قدمت مكة فائتنى بأبى سفيان، فلما قدم مكة أتاه المخزومى بأبى سفيان فقال له عمر: يا أبا سفيان! انهض بنا إلى موضع كذا، فنهض ونظر عمر فقال: يا أبا سفيان! خذ هذا الحجر من ههنا، فقال: والله لا أفعل، فقال: والله لتفعلن، فقال: لا أفعل، فعلاه عمر بالدرة فقال: خذه - لا أم لك - وضعه ههنا فإنك ما علمت قديم الظلم، فأخذ الحجر أبو سفيان، فوضعه حيث قال عمر إلخ ثم قال: قال أبو عمرو: ففى هذا قضاء عمر بما علمه قبل ولايته، وإلى هذا ذهب أبو يوسف ومحمد والشافعى اهـ (جوهرة النقى ٢: ٢٤٣).

والجواب عنه من جانب أبى حنيفة أن هذا لم يكن من باب القضاء، بل من باب النهى عن المنكر ممن يقدر على تغييره باليد. قال فى الدر المختار عن الإمام: إن علم القاضى فى طلاق وعتاق وغصب يثبت الحيلولة على وجه الحسبة لا القضاء اهـ (٤: ٥٥١).

ويظهر منه أن النزاع فى المسألة لفظى والله أعلم. وهذا التفصيل إنما هو لأصل المذهب ولكن المتأخرين أفتوا بعدم الجواز مطلقاً لفساد الزمان وتغير حال القضاة والعوام، فتنبه له.

قال العبد الضعيف: وقال الحافظ فى "الفتح" نقلاً عن الكرابيسى قال الشافعى: لو لا قضاة السوء لقلت: إن للحاكم أن يحكم بعلمه. انتهى. وإذا كان هذا فى الزمان الأول فما الظن بالتأخر؟ فيتعين حسم مادة تجويز القضاء بالعلم فى هذه الأزمان المتأخرة لكثرة من يتولى الحكم ممن لا يؤمن على ذلك اهـ (١٣: ١٤١). قلت: ولذا اختار المتأخرون من الإفتاء بعدم الجواز مطلقاً لفساد الزمان وتغير الحال والعلو لله العزيز المتعال.

باب امتناع القضاء بعلم القاضى فى الحدود الخالصة

قوله: لو رجعت أحداً إلخ. وقوله: لو لا ما مضى من كتاب الله إلخ أقول: هذان النصان

شداد: هى التى قال رسول الله ﷺ: «لو كنت راجماً امرأة من غير بينة؟ قال: لا، تلك امرأة أعلنت» رواه البخارى وفى رواية أخرى له: «لو رجمت أحداً بغير بينة لرجمت هذه» قال: «لا، تلك امرأة كانت تظهر فى الإسلام سوء».

صريحان فى الباب، لأنه يعلم منهما أنه ﷺ كان على علم من زنا المرأتين ولكن لم يحدهما لعدم البينة أو الإقرار، فلا يجوز للقاضى أن يقضى بعلمه فى الزنا وما هو مثله فى كونه حداً خالصاً لله تعالى. قال العبد الضعيف: وقال عمر لعبد الرحمن بن عوف: لو رأيت رجلاً على حد زنا أو سرقة وأنا أمير؟ فقال: شهادتك شهادة رجل من المسلمين. قال: صدقت. علقه البخارى ووصله الثورى فى "الجامع" وابن أبى شيبة فى "المصنف"، وقال أبو على الكرابيسى: أظن مالكا ذهب إلى ما رواه ابن شهاب عن زبيد بن الصلت أن أبا بكر الصديق قال لو وجدت رجلاً على حد ما أقمته عليه حتى يكون معى غيرى، ثم ساقه بسند صحيح عن ابن شهاب، ذكره الحافظ فى "الفتح" (١٣: ١٣٩ و ١٤١).

وفى كل ذلك برهان واضح على أن القاضى والإمام لا يقضى بعلمه فى الحدود، والمراد بها الحدود الخالصة لله تعالى بدليل قول عمر على حد زنا أو سرقة، لأن مبنائها على الإسقاط بالشبهات، وفى القضاء بعلمه السعى فى إثباتها، ولأن القاضى نائب عن الله تعالى فى استيفاءها، فقضاءه فيها بعلمه يكون كالقضاء لنفسه، وقد أطال بعض الأحباب ههنا بما لا طائل تحته، فرأينا حذفه أولاً، فإن موضوع الكتاب ليس إلا تأييد المذهب بالنقل لا بالتأويل من رسل العقل، فإن الفقهاء قضوا منه الوطر، والله تعالى أعلم.

ومن أفضل ما يحتج به فى أن القاضى لا يقضى بعلمه ما أخرجه النسائى وأبو داود واللفظ له من حديث عبد الرزاق عن معمر عن الزهرى عن عروة عن عائشة أن رسول الله ﷺ بعث أبا جهم ابن حذيفة مصداً فلاحه رجل فى صدقة، فضربه أبو جهم فشجه، فأتوا النبى ﷺ فقالوا: القود يا رسول الله! فقال رسول الله ﷺ: لكم كذا وكذا فلم يرضوا، فقال: لكم كذا وكذا فلم يرضوا، فقال النبى ﷺ: إني خاطب العشية على الناس ومخبرهم برضاكم؟ قالوا: نعم. فخطب رسول الله ﷺ فقال: إن هؤلاء الليثيين أتونى يريدون القود فعرضت عليهم كذا وكذا فرضوا، أرضيتم؟ فقالوا: لا فهم المهاجرون بهم فأمرهم رسول الله ﷺ أن يكفوا عنهم فكفوا، ثم دعاهم فزادهم فقال: أرضيتم؟ فقالوا: نعم. فقال: إني خاطب على الناس ومخبرهم برضاكم. قالوا: نعم. فخطب رسول الله ﷺ فقال: أرضيتم؟ قالوا: نعم. قال

٤٩٢٤- وعن ابن عباس أن النبي ﷺ قال فى امرأة هلال بن أمية: «لولا ما مضى من كتاب الله لكان لى ولها شأن»، رواه البخارى.

صاحب التمهيد: إن هذا الحديث بين، لأنه لم يؤاخذهم بعلمه فيهم ولا قضى بذلك عليهم وقد علم رضاهم، كذا فى "الجوهر النقى" (٢٤٣:٢) قلنا: لا نزاع فى أن القاضى لا يقضى بعلمه على قوم يتهمونه ويكذبونه وإنما الكلام فيما إذا أمن ذلك، فافهم.

قال العبد الضعيف: وقول أبى حنيفة: إنه لا يقضى بعلمه فيما علمه قبل أن يتقصد القضاء، أو علمه فى غير موضع ولايته مروى عن شريح، فقال: وسأله إنسان الشهادة: ائت الأمير، وأنا أشهد لك، علقه البخارى ووصله سفيان فى جامعه عن عبد الله بن شبرمة عن الشعبي قال: أشهد رجل شريحاً، ثم جاء فخاصم إليه، فقال: ائت الأمير أنا أشهد لك (فتح البارى ١٣: ١٣٩)، وقد تقدم عن شريح أنه قضى على من اعترف عنده ثم أنكر باعترافه من غير بينه، فيحمل هذا على أنه كان قد تحمل الشهادة قبل أن يتقصد القضاء، ومن طريق الضحاك أن عمر اختصم إليه فى شيء يعرفه فقال للطالب: إن شئت شهدت ولم أقض، وإن شئت قضيت ولم أشهد، وصح عن الشعبي: لا أكون شاهداً وقاضياً، كذا فى "المحلى" (٤٢٧:٩).

والمعنى فيه أنه حين عاين السبب فقد استفاد به علم الشهادة، وبأن استقضى بعد ذلك لا يزداد علمه بذلك، وعلم القضاء فوق علم الشهادة، فإن علم القضاء ملزم والشهادة بدون القضاء لا تكون ملزمة، بخلاف ما إذا رأى وهو قاض لأنه استفاد علم القضاء بمعاينة السبب، والدليل على الفرق أن ما يستفيد بمعاينة السبب وما يستفيدة بشهادة الشهود عنده فى الحكم سواء، ثم شهادة الشهود عنده بعد ما استقضى تقيده علم القضاء، وقبل أن يستقضى لا تفيد له ذلك. (فعلمه قبل القضاء كسماعه شهادة الشاهدين قبله، فكما لا يجوز له أن يقضى بتلك الشهادة ما لم يشهد الشهود عنده بعد ما صار قاضياً فكذا لا يجوز له أن يقضى بما علمه قبل القضاء، فافهم).

وعلى هذا الخلاف لو عاين السبب بعد ما استقضى لكن فى غير مصره، لأنه حين عاين السبب لم يكن له أن يقضى به فى ذلك الموضع، فهو وما علم به قبل أن يستقضى سواء، كذا فى "المبسوط" (١٠٥: ١٦)، ولو تأمل ابن حزم هذا المعنى لأمسك عن إقذاعه فى الكلام فى هذا المقام، والعلم لله الملك العلام.

والأصل فى أن القاضى لا يقضى بعلمه فى الحدود الحديث الثابت عن رسول الله ﷺ أن عيسى عليه السلام رأى رجلاً يسرق، قال له عيسى عليه السلام: سرقت؟ قال: كلا، والله الذى

باب امتناع القضاء على الغائب

٤٩٢٥- عن علي، قال: بعثني رسول الله ﷺ إلى اليمن قاضياً فقلت: يا رسول الله! ترسلني وأنا حديث السن ولا علم لي بالقضاء؟ فقال: «الله سيهدى قلبك ويثبت لسانك. فإذا جلس بين يديك الخصمان فلا تقضين حتى تسمع من الآخر كما سمعت من الأول، فإنه أحرى أن يتبين لك القضاء»، فما زلت قاضياً وما شككت في قضاء بعد، رواه أبو داود وسكت عنه.

لا إله إلا هو. فقال عيسى عليه السلام: آمنت بالله وكذبت عيني. وشرع من قبلنا شرع لنا إذا قصه الله أو رسوله علينا من غير إنكار، فافهم.

باب امتناع القضاء على الغائب

قوله: عن علي إلخ. أقول: وجه الاستدلال بحديث علي الباب أنه لما نهى رسول الله ﷺ عن القضاء من غير سماع كلام الآخر حضور الخصمين فعند غيبة أحدهما أولى أن لا يقضى عليه، ووجه الاستدلال بحديث ابن الزبير أنه لما قضى رسول الله ﷺ بإقعاد الخصمين بين يدي الحكم لزم منه حضورهما، ولزم منه امتناع القضاء على الغائب، وامتناع القضاء على الغائب أمر عقلي أيضاً، لأن في القضاء على الغائب فساداً عظيماً، كما لا يخفى.

واستدل البخاري على جوازه بقوله ﷺ لهند زوجة أبي سفيان: «خذى ما يكفيك وولدك». ولا حجة له فيه، لأن قوله ﷺ لم يكن من باب القضاء بل من باب الفتوى، وإلا لزم أن يجوز القضاء من غير بينة وبمين، ومن غير استماع كلام الآخر أصلاً، وهو غير جائز.

قال العبد الضعيف: وقال ابن المنير: كان ينبغي للشارح أن يتعقب ذلك بأن لا دليل فيه لأنه خرج مخرج الفتيا، وكلام المفتي يتنزل على تقدير صحة إنهاء المستفتي، فكأنه قال: إن ثبت أنه يمنعك حقلك جاز لك استيفاءه مع الإمكان اه من "فتح الباري" (١٣: ١٢٣).

وقال ابن التركماني في "الجواهر النقي": ذكر جماعة من المحققين أن ذلك كان فتوى لا قضاء، وقال النووي في "شرح مسلم": استدلل به جماعات من أصحابنا وغيرهم على جواز القضاء على الغائب، ولا يصح الاستدلال به، لأن هذه القضية كانت بمكة، وكان أبو سفيان حاضراً بها، وشرط القضاء على الغائب أن يكون غائباً عن البلد، أو مستترا لا يقدر عليه أو متعزلاً، ولم يكن هذا الشرط في أبي سفيان موجوداً، فلا يكون قضاءً على الغائب، بل هو إفتاء انتهى

٤٩٢٦- وعن عبد الله بن زبير قال: قضى رسول الله ﷺ أن الخصمان يقعدان بين يدي الحكم، رواه أبو داود، وسكت عنه.

كلامه. وأيضاً فإنه ﷺ لم يستحلفها أنها لم تأخذ النفقة، ولم يقدر النفقة بل قال لها: خذى من ماله ما يكفيك وولدك بالمعروف. فجعل التقدير إليها فيما تأخذه، ومعلوم أن ما كان من فرض النفقة على وجه القضاء لا يكون تقديره إلى مستحقة اهـ (٧١:٢).

وبهذا اندحض كل ما ذكره الحافظ في "الفتح" في حمله على القضاء من قوله: ولأنه لو كانت فتياً لقال مثلاً: تأخذ. فلما أتى بصيغة الأمر بقوله: فخذى، دل على الحكم اهـ فإن دلالاته على الحكم أضعف من دلالة قوله: خذى من ماله ما يكفيك، وولدك بالمعروف على الفتيا، فإن القضاء لا يكون إلا بالتقدير لا بتفويضه إلى المستحق فافهم. ومن أين للحافظ أن يستدل بلفظ الأمر في قوله: فخذى وقد ورد في رواية شعبة عن الزهري في المظالم عند البخاري: لا حرج عليك أن تطعمهم بالمعروف مكان قوله: فخذى.

ومع ذلك فقد اعترف الحافظ نفسه بأن قول النووي: إن أبا سفيان كان حاضراً بمكة حق، وقد سبقه إلى الجزم بذلك السهيلي، بل أورد أحص من ذلك، وهو أن أبا سفيان كان جالساً معها في المجلس. لكن لم يسق إسناده، وقد ظفرت به في طبقات ابن سعد أخرجه بسند رجاله رجال الصحيح إلا أنه مرسل عن الشعبي أن هذا لما بايعت، وجاء قوله: ولا يسرقن. قالت: قد كنت أصبت من مال أبي سفيان، فقال أبو سفيان: فما أصبت من مالي فهو حلال لك.

وأخرج ابن منده في "المعرفة" من طريق عبد الله بن محمد بن زازان عن هشام بن عروة عن أبيه عن هند فذكر الحديث. وفيه: فلما فرغت قالت: يا رسول الله! إن أبا سفيان رجل بخيل الحديث. قال: ما تقول يا أبا سفيان! قال: أما يابساً فلا، وأما رطباً فأحله. قال أبو نعيم: تفرد به بهذا السياق عبد الله وهو ضعيف. (قلت: نعم ولكن قد تأيد بمرسل الشعبي المذكور آنفاً وبما يأتي) فقد أخرجه الحاكم في تفسير الممتحنة من المستدرک عن فاطمة بنت عتبة أن أبا حذيفة ابن عتبة ذهب بها وبأختها هند يبايعان فلما اشترط: ولا يسرقن قالت هند: لا أبا يعك على السرقة إنني أسرق من مال زوجي، فكف حتى أرسل إلى أبي سفيان يتحلل لها منه، فقال: أما الرطب فتعم، أما اليابس فلا، كذا في "فتح الباري" (٤٤٥:٩ و ٤٤٧).

والحديث أخرجه الحاكم في "المستدرک" (٤٨٦:٢) مطولاً وفيه: فقالت هند: لا أبا يعك على السرقة إنني أسرق من مال زوجي، فكف النبي ﷺ يده وكفت يدها حتى أرسل إلى أبي

باب نفاذ قضاء القاضى ظاهراً وباطناً فى العقود والفسوخ

٤٩٢٧- قال محمد فى "الأصل": بلغنا عن على كرم الله وجهه أن رجلاً أقام عنده بينة على امرأة أنه تزوجها فأنكرت، فقضى له بالبينة فقالت: إنه لم يتزوجنى. فأما إذا قضيت على فجدد نكاحى. فقال: لا أجدد نكاحك، الشاهدان زوجاك. وقال: وبهذا نأخذ، (شامى ٤: ٥١٦)، نقلا عن رسالة القاسم المؤلفة فى هذه المسألة).

سفيان فتحل لها منه، فقال أبو سفيان: أما الرطب فنعم، أما الياض فلا. ولا نعمته. الحديث. قال: حديث صحيح الإسناد وأقره الذهبى على تصحيحه. وبعد ذلك فلا حجة فيه على جواز القضاء على الغائب بوجه ما. والعجب من الحافظ كيف نسى كل ما ذكره فى كتاب النفقات حين وصل إلى باب القضاء والأمر كله بيد الله سبحانه.

وقال الموفق فى "المغنى": وقد ناقض أبو حنيفة أصله فقال: إذا جاءت امرأة فادعت أن لها زوجاً غائباً وله مال فى يد رجل حاضر وتحتاج إلى النفقة فاعترف لها بذلك فإن الحاكم يقضى عليه بالنفقة، وكذلك لو ادعى على حاضر أنه اشترى من غائب ما فيه شفعة وأقام بينة بذلك حكم بالبيع والأخذ بالشفعة إلخ (٤٥٦: ١١).

قلت: لم يناقض ولكن الموفق لم يتأمل كلامه ولم يمعن النظر فيه فقد قال فى "الهداية" ولا يقضى القاضى على الغائب إلا أن يحضر من يقوم مقامه، ومن يقوم مقامه قد يكون نائباً عنه بإنابته كالوكيل أو بإنابة الشرع كالوصى من جهة القاضى، وقد يكون حكماً بأن كان ما يدعى على الغائب سبباً لما يدعى الحاضر اهـ. وتفصيله فى "الفتح" و"العناية" و"الكفاية" (٤٠٢: ٦)، فليس القضاء فى الصور المذكورة إلا على الحاضر قصداً، وإن استلزم القضاء على الغائب ضمناً، وقد يتحمل فى التبع ما لا يتحمل فى الأصل، فافهم.

باب نفاذ قضاء القاضى ظاهراً وباطناً فى العقود والفسوخ

قوله: قال محمد إلخ. أقول: احتج برواية محمد القاسم فى "رسالته"، وقال: لو لم ينعقد النكاح بينهما بالقضاء لما امتنع على من تجديد العقد عند طلبها ورغبة الزوج فيها، وقد كان فى ذلك تحصينها من الزنا وصيانة مائه، واحتج الجصاص برواية أبى يوسف، ولم يذكر وجه الاستدلال بها.

قال العبد الضعيف: موضع الاستدلال منه قوله: قد زوجك الشاهدان. لدلالته على انعقاد

٤٩٢٨- وقال الجصاص: ذكر أبو يوسف عن عمرو بن أبى المقدام عن أبيه أن رجلاً من الحى خطب امرأة وهو دونها فى الحسب، فأبت أن تزوجه، فادعى أنه تزوجها وأقام شاهدين عند على، فقالت: إني لم أتزوجه، فقال: قد زوجك الشاهدان، فأمضى عليها النكاح اهـ (أحكام القرآن ١: ٢٥٣).

النكاح بينهما بقضاء القاضى بالشهادة، وأما أنه لم يقل: قد زوجتك بقضائى بل قال: الشاهدان زوجاك. ومعناه أنهما أثبتا نكاحك بشهادتهما فباطل بالمرة، لأن الشهادة لا تعمل ما لم يتصل القضاء بهاء، فقوله: الشاهدان زوجاك، وقوله: قد زوجتك بقضائى كلاهما سواء. والمعنى أنهما ألزمانى القضاء بالنكاح بينكما، فثبت النكاح بقضائى، وقوله: قد زوجك الشاهدان قد ورد فى جواب قولها: إني لم أتزوجه، فلا يصح حمله على معنى أنهما أثبتا نكاحك بشهادتهما لكون المرأة مدعية كذب الشاهدين قاذحة فى عدالتهما، وشهادة الزور لا تصلح للإثبات، فلا يستقيم الجواب بأنهما قد أثبتا نكاحك ما لم يجب عن قدها، فلا بد من حمله على معنى الإنشاء.

وحاصله: أن القضاء بالشهادة قد أنشأ النكاح بينكما عادلة كانت الشهادة أو غير عادلة، ولو لا ذلك لأرشدنا على كرم الله وجهه إلى تجديد النكاح بمحضر من شاهدين بعد انصرافها من مجلس القضاء تحصيلاً لها من الزنا وصيانة لماءه، فافهم.

فإن بعض الأحباب قد تخط بهنا خبط عشواء. وقول على فى هذا الباب كالمرفوع إلى رسول الله ﷺ، إذ لا طريق إلى معرفة ذلك حقيقة بالرأى، كما فى "المبسوط" (١٢: ٨٢).

فبطل قول بعض الأحباب أنه لا نص عند أحد فى هذه المسألة لا عند الحقيقة ولا عند غيرهم، بل هى من المسائل الاجتهادية التى وقع فيها الخلاف بالاجتهاد، فإن مثل هذه المسألة إن كان يدرك بالرأى لم يبق لما لا يدرك به مثال، كيف ولم يزل الحنفية يحتجون له بالآثار، وأقوال الرسول وأصحابه صلى الله تعالى عليه وسلم ورضى عنهم، ومن قصر نظره عن مآخذ الإمام، أو فهمه عن مداركه، فلا يلومن إلا نفسه والسلام.

وأما قول الحافظ فى "الفتح": واحتج (أبو حنيفة) بأثر عن على فى نحو هذا، قال فيه: شاهدك زوجاك، وخالفه صاحبه، وأجيب أن الأثر عن على لا يثبت وبأنه موقوف، وإذا اختلف الصحابة لم يكن قول بعضهم حجة بغير مزجج اهـ (١٢: ٣٠٢)، ففيه أن أبا حنيفة قد أدرك زمن الصحابة ورأى أصحاب على وابن مسعود، فلا يكون قول متأخر مثلك حجة عليه، بل احتجاجه بهذا الأثر حجة على كل متأخر، وقول محمد فى "الأصل": بلغنا عن على، ثم قوله: ويهذه بأخذ

٤٩٢٩- قال أبو يوسف: وكتب إلى شعبة بن الحجاج يرويه عن زيد أن رجلين شهدا على رجل أنه طلق امرأته بزور، ففرق القاضى بينهما، ثم تزوجها أحد الشاهدين. قال الشعبي: ذلك جائز (أحكام القرآن ١: ٣٥٣).

دليل على ثبوت الرواية عنده بوجه يحتاج به، والعجب ممن يجعل ذكر ابن حزم شيئاً جازماً به حجة كيف لا يجعل احتجاج مجتهد مثل أبى حنيفة ومحمد بشيء حجة؟ فإن قيل: عمرو بن أبى المقدم شيخ أبى يوسف فى الطريق الثانية روى بالرفض، تركه الأئمة لسوء مذهبه قلنا: ومع ذلك قال أبو داود: ليس حديثه أحاديث الشيعة، وإن أحاديثه مستقيمة، وليس فى حديثه نكارة، وزاد فى رواية ابن الأعرابى: ولكنه كان صدوقاً فى الحديث. وقال^(١) يحيى: كان لا يكذب فى حديثه، وزاد أبو حاتم، كما فى "تهذيب التهذيب" (٨: ٩): فهو نظير جابر الجعفى، وقد مر غير مرة أن مثله حسن الحديث عندنا وعند المحدثين، وأما قول الحافظ: وخالفه أصحابه، فمبنى على ما ذكر بعض الحنفية فى المسألة من خلاف محمد، ولكن ظاهر مبسوط أبى سليمان يفيد أن قول محمد كقول الإمام حيث قال فى "كتاب الحيل": بعد ما ذكر هذا الأثر "وبهذا نأخذ".

بلا ذكر خلاف، وفى أول "المبسوط" ما نصه: أبو سليمان الخوزجاني عن محمد بن الحسن قال: قد بينت لكم قول أبى حنيفة وقول أبى يوسف وقولى ما لم يكن فيه اختلاف، فهو قولنا^(٢) جميعاً، وفى "رد المحتار": وقوله: بهذا نأخذ دليل لما حكاه الطحاوى من أن قول محمد كقول أبى حنيفة اهـ، كذا فى بعض الناس (ص ١٣).

وأما قوله: وإذا اختلف الصحابة لم يكن قول بعضهم حجة بغير مرجح قلنا: نعم ولكن أين الاختلاف؟ بل وافق علياً على ذلك عمر وابنه كما سيأتى، ولم نعلم لهم مخالفاً من الصحابة، ومن ادعى فعلية البيان.

قوله: قال أبو يوسف: وكتب إلى شعبة إلخ. قلت: شعبة لا يروى إلا عن ثقة وهو يروى عن زيد بن جبير بن حرملة ثقة من رجال الجماعة، وعن زيد بن الحواري العمى البصرى وهو من رجال الأربعة مختلف فيه حسن الحديث، وعن زيد بن محمد العمري العدوى ثقة من رجال

(١) قول يحيى هذا ذكره الذهبي فى "الميزان" (٢: ٢٨٢).

(٢) لا يقال: قول محمد فى "الأصل": وبهذا نأخذ من غير ذكر الخلاف يدل على أنه قول أبى يوسف أيضاً لأننا نقول: كان أبو يوسف يقول به أولاً، ثم رجع عنه، صرح به فى "المبسوط" (٦١: ١٨٠). وأما ما فيه من خلاف محمد فلا يعول عليه فقد وقع التضريع فى مبسوط أبى سليمان بأن قول محمد فيه هو قول الإمام، وبه صرح الطحاوى، وهو أعلم الناس بالمذهب.

٤٩٣٠- مالك عن يحيى بن سعيد عن سالم عن أبيه أن ابن عمر باع عبداً بثمان مائة درهم بشرط البراءة، فأصاب المشتري به عيباً، فأراد رده على ابن عمر فلم يقبله وترافعا إلى عثمان. فقال لابن عمر: أتحلف أنك لم تعلم بهذا العيب؟ فقال: لا، فردّه عليه فباعه ابن عمر بألف وخمسة مائة درهم. رواه مالك فى "الموطأ"، وصححه البيهقى (التلخيص الجبير ٢: ٢٤١).

مسلم والنسائى، وأيا ما كان فالأثر حسن صحيح صالح للاحتجاج به، ودلالته على نفاذ قضاء القاضى ظاهراً وباطناً فى العقود، والفسوخ ظاهرة، وفيه دلالة أيضاً على أن الإمام لم ينفرد بما قال، بل له سلف فى ذلك من الشعبى، وهو تابعى كبير قد أدرك جماعة من الصحابة كبيرة، ومثله لا يقال بالرأى، فهو مرسل مرفوع حكماً، كما مر فى "المقدمة" نقلاً عن "التدريب"، وفيه تأييد للأثر المروى عن على كرم الله وجهه، فإن الضعيف إذا تأيد بفتوى عالم من الصحابة، أو التابعين صار حجة كالمرسل عند الشافعى، فافهم.

قوله: مالك عن يحيى بن سعيد إلخ. قال العبد الضعيف: قد تقدم فى أبواب البيوع أن ابن عمر كان يرى جواز البيع بالبراءة من كل عيب، ولم يكن يرى للمشتري القيام بعيب أصلاً علمه البائع أو لم يعلمه، ولذلك لم يسترد العبد حين أراد المشتري رده عليه لكونه لا يرى له حق الرد أصلاً، فلما قضى عليه عثمان بالنكول وارتجع العبد استجاز ابن عمر بيع العبد مع علمه بأن باطن ذلك الحكم خلاف ظاهره، وأن عثمان لو علم منه مثل ما علم ابن عمر لما رده، فثبت بذلك أنه كان من مذهبه أن فسخ الحاكم العقد يوجب عوده إلى ملكه، وإن كان فى الباطن خلافه، وإلا لم يستجز بيعه، ولو استجزاه لم يستجز الربح لنفسه، بل رده على المشتري، فافهم.

قال الجصاص: ومما يدل على نفاذ حكم الحاكم بما وصفنا من العقود وفسخها اتفاق الجميع على أن ما اختلف فيه الفقهاء إذا حكم الحاكم بأحد وجوه الاختلاف نفذ حكمه، وقطع ما أمضاه تسويغ الاجتهاد فى رده، ووسع المحكوم له أخذه ولم يسع المحكوم عليه منعه وإن كان اعتقدهما خلافه كنحو الشفعة بالجوار والنكاح بغير ولى (والتفريق بالزنا، ودواعيه الموجبة لمحرمه الصاهرة، أو التفريق بإعسار الزوج أو تعنته أو فقده أو إيقاع الطلقات الثلاث بقوله: حرام أو البتة مثلاً)، ونحوها من اختلاف الفقهاء اهـ (١: ٢٥٤) أى وما ذلك إلا لصيانة القضاء عن البطالان فيما للقاضى ولاية إنشاء ابتداء، فكذا فيما نحن فيه، وبهذا اندحض استبعادهم قول الإمام بأنه كيف أباح المرأة للمدعى وهو علم بكذبه وكذب شهوده؟ قلنا: كما تبيحون المرأة التى نكحت بلا ولى

٤٩٣١- عن عمر رضى الله عنه أنه قضى للمفقود فى امرأته بالخيار بين أن ينزعها من الثانى وبين أن يتركها ويأخذ الصداق. رواه عبد الرزاق من طريق عبد الرحمن بن أبى ليلى ومن طريق مجاهد عن الفقيه الذى أفقد، وابن أبى شيبه من طريق يحيى بن جعدة عن عمر، والبيهقى من طريق سعيد عن قتادة عن أبى نضرة عن ابن أبى ليلى مطولا (التلخيص الجبير ٢: ٣٢٩).

٤٩٣٢- عن ابن عباس رضى الله عنهما أن النبى ﷺ قال فى امرأة هلال ابن أمية وقد جاءت بالولد على الصفة المكروهة: لولا ما مضى من الأيمان لكان لى ولها شأن. رواه البخارى وغيره وقد تقدم فى الباب الذى قبل هذا الباب، وفى اللعان أيضاً.

لأحد منكم إذا قضى القاضى بجوازه مع أنكم لا ترون صحة النكاح بلا ولى أصلاً، وكما تجوزون للمرأة التى فرقها القاضى من زوجها لأسباب توجب حرمة المصاهرة عنده أن تنكح زوجاً غيره، ولو كان واحد منكم مع أنكم لا ترون حرام يحرم الحلال ولا يحل الحرام، ولعمري أن هذه حجة لأبى حنيفة قوية لو تأملها الخصوم لأذعنوا لإمامته، ونكسوا رؤوسهم لجلالته.

فما نطقوا ولو نطقوا لقالوا صدقت وكنت ذا رأى مصيب

قوله: عن عمر إلخ. قال العبد الضعيف: قد تقدم فى كتاب المفقود ذكر اختلاف عمر وعلى فى امرأة المفقود إذا قدم وقد تزوجت امرأته فقال على: هى امرأة الأول، وقال عمر: يخير بينهما، وبين الصداق فإن اختارها أخذها، وإن لم يخترها، واختار الصداق فإنهما تكون مع الثانى. ولم يذكروا لها عقداً جديداً، بل قد صرح عطاء وهو ممن قلد عمر فى هذا الباب بأن الأول إن اختار صداقها غرمتها هى من مالها ولم تعتد من الآخر وقرت عنده، كما هى، وهذا هو المتبادر من الآثار المروية عن عمر رضى الله عنه، وليس ذلك إلا لكون قضاء القاضى بالفرقة نافذاً ظاهراً وباطناً عنده. لأنها بانت منه بفرقة الحاكم، فأشبه ما لو فسخ نكاحها لعسرتة عند القائل به، ولو لا ذلك لوجب أن يستأنف الثانى لها عقداً بعد طلاق الأول وانقضاء عدته، لأننا تبينا بطلان^(١) عقده بمجئى الأول حياً، وبالقيين ندرى أن زوجة الإنسان لا تصير زوجة لغيره بمجرد تركه لها ما لم يتزوجا بعد العدة فافهم، فإن مدارك الإمام أبى حنيفة دقيقة جداً، ينال الإيمان من الثريا إذ لم ينله غيره من الثرى.

قوله: عن ابن عباس وعن ابن عمر إلخ. قال الجصاص: وبما يدل على صحة قول أبى حنيفة فى الباب حديث ابن عباس فى قصة هلال بن أمية فذكره، وقال: فلم يبطل الفرقة الواقعة بينهما

(١) قد اعترف الموفق فى المغنى بكون المسألة مبنيًا على نفاذ قضاء القاضى ظاهراً وباطناً، وهو رواية عن أحمد.

٤٩٣٣- وعن ابن عمر رضى الله عنهما قال: فرق النبى ﷺ بين أخوى بنى العجلان وقال: الله يعلم أن أحدهما كاذب، فهل منكما تائب؟ فأبيا فقال: الله يعلم أن

بلعانهما مع علمه بكذب المرأة وصدق الزوج، فصار ذلك أصلاً فى أن العقود وفسخها متى حكم بها الحاكم مما لو ابتدأ أيضاً بحكم الحاكم وقع اهـ (٢٥٣:١).

وقال السرخسى فى "المبسوط" (١٨٢:١٦): وكذلك يثبت له ولاية إنشاء التفريق بين المتلاعنين لقطع المنازعة مع يقينه بكذب أحدهما كما قال عليه السلام: الله يعلم أن أحدهما كاذب. فكذلك يثبت له ولاية الإنشاء مع كذب الشهود ليتوجه الأمر بالقضاء عليه شرعاً. (وأجاب عنه الحافظ فى "الفتح" بأن الفرقه فى اللعان ثبت بالنص اهـ قلنا فكان ما ذا؟ فإن القضاء بالشهادة ثبت بالنص أيضاً فإن القاضى مأمور بالقضاء إذا شهد عنده شهود عدول. قال: والذى حكم بالملاعنة لا يعلم أن الملاعن حلف كاذباً اهـ (٣٠٢:١٢).

قلنا: ولكنه يعلم باليقين أن أحدهما كاذب، ومع ذلك ينفذ قضاءه بالفرقة ظاهراً وباطناً إجماعاً، وفى محل النزاع لا يعلم القاضى بكذب واحد من الشهود بل كلهم عدول عنده، فنفاذ قضاءه ظاهراً وباطناً أولى، ولا بد لمن يقول: إنه فى الحكم بالبينة واليمين حاكم باليقين، لأن الله تعالى أمرنا بذلك نصاً وما علينا من مغيب الأمر شىء من القول بنفاذ قضاء القاضى ظاهراً وباطناً، لأن الحكم باليقين لا يكون باطلاً بل حقاً، فلا بد من ثبوت مقتضاه باطناً، كما هو ثابت ظهراً، ولكن ابن حزم ومن وافقه ينسون ما قدمت أيديهم، فيقولون فى باب عدم جواز الحكم بالقياس والرأى، إنهم فى الحكم بالبينة واليمين حاكمون باليقين دون الظن، وفى باب حكم القاضى بالعقود وفسخها أنه منفذ على الممتنع فقط لا مزية له سوى هذا، وليس ذلك من شأن الحكم باليقين، كما لا يخفى، فمن أين له أن يشنع على أبى حنيفة بأنه أتى بطوام ما نعلم مسلماً أتى بها، ولم يدر أن قوله بأن الحكم بالبينة واليمين حكم باليقين دون الظن مؤيد لأبى حنيفة، ولكن أهل الظاهر لا يفقهون.

قال فى "المبسوط": وأمر القبلة على هذا، فإنه لما توجه عليه الأمر بالصلاة إلى جهة القبلة وأتى بما فى وسعه ثبت له ولاية نصب القبلة حتى أن الجهة التى أدى إليها اجتهاده تنتصب قبلة فى حقه فيجوز صلاته إليها وإن تبين له الخطأ بعد ذلك، وبهذا تبين فساد ما قالوا: إن المدعى عالم بما لو علمه القاضى امتنع من القضاء، ففى اللعان الكاذب منهما عالم بما لو علمه القاضى امتنع من التفريق، ومع ذلك ينفذ القضاء فى حقه لتوجه الأمر على القاضى، وتوجه الأمر بالانعقاد واتباع أمر القاضى فى حقه الناس اهـ. وأيضاً فما ذا يقول ابن حزم وغيره فى هذه المرأة التى أشهد عليها

أحدكم كاذب فهل منكم تائب؟ فأبيا ففرق بينهما، رواه البخارى (٢: ٨٠٠).

بنكاح وحكم به الحاكم هل لها أن تتزوج غيره؟ فإن قال: تحل لزوج ثان ويصح النكاح. قلنا: هذا يفضى إلى الجمع بين الوطئ للمرأة من اثنين، أحدهما يطؤها بحكم الظاهر والآخر يحكم الباطن، وهذا فساد يجب صون الشرع والقضاء عنه فلا يشرع، ولأنها منكوحة لهذا الذى قامت له البينة عند القاضى وعند الناس فكيف يجوز تزويجها لغيره، كالمتزوجة بغير ولى إذا قضى القاضى بصحة نكاحها ومن هنا قال أحمد فى رواية أبى الخطاب عنه مثل مذهب أبى حنيفة أن حكم الحاكم يزيل الفسوخ والعقود كما فى المغنى (١١: ٤٠٩)، وإن قال: لا تحل لغيره ولا يصح النكاح فهذا عين ما قلنا وبالجملة فقول أبى حنيفة فى التحقيق مشتمل على حكمة بالغة وهو أن لا يجتمع رجلان على امرأة واحدة أحدهما بنكاح ظاهر له والآخر بنكاح باطن، ففى ذلك من القبح ما لا يخفى، والدين مصون عن مثل هذا القبح، ولا يكون القاضى بقضائه ممكناً من الزنا ففيه من الفساد ما لا يخفى.

وقال ابن التين: قال أبو حنيفة: إذا شهدا بزور على الطلاق فحكم القاضى بها تصير المرأة مطلقة بحكم الحاكم ويجوز لها أن تتزوج حتى بأحد الشاهدين، وقال فيما لو أقام شاهدى زور على محرم أنها زوجته: إن الحكم لا ينفذ فى الباطن، ولا يحل له وطؤها وهو يعلم، وكذا لو شهد له بمال، قال: وفرق بين الموضعين، فإن كل شئ جاز أن يكون للحاكم فيه ولاية ابتداء أنه ينفذ حكمه فيه ظاهراً وباطناً، وما لا فلا ينفذ فيه إلا فى الظاهر دون الباطن، فلما أن كان للحاكم ولاية فى عقد النكاح وولاية فى أنه يطلق على غيره نفذ حكمه ظاهراً أو باطناً، ولما لم يكن له ولاية فى تزويج ذوات المحارم ولا فى نقل الأموال نفذ ظاهراً لا باطناً. قال: والحجة للجمهور قوله ﷺ: «فمن قضيت له من حق أخيه شيئاً فلا يأخذه»، وهذا عام فى الأموال والأبضاع، فلو كان حكم الحاكم يحيل الأمور عما هى عليه لكان حكم النبى ﷺ أولى أهد من «فتح البارى» (١٢: ٣٠٢).

قلنا: قوله ﷺ فى هذا الحديث: «فإنما أقطع له قطعة من النار» ظاهر فى إرادته القضاء بالأموال المرسلة، فإن القطع للقطعة إنما يكون فى الأموال لا فى العقود والفسوخ بمجردهما، فعمومه للأموال والعقود والفسوخ ممنوع.

وأيضاً فإن الحديث قد ورد فى أخوين اختصما إليه فى مواريث درست بينهما، ولم يكن لهما بينة إلا دعواهما، كذا ذكره أبو داود عن أم سلمة، والميراث ومطلق الملك سواء فى الدعوى وبه نقول، مع أنه ليس فيه ذكر السبب والكلام فى القضاء بسبب على أنا نقول بموجبه لكن لم قلت: إن القضاء بسبب قضاء له من مال آخر بغير حق، بل هو قضاء له من مال نفسه وبحق، لأن القضاء بسبب الملك صحيح عندنا، فقد قلنا بموجب الحديث، والحمد لله وحده، كذا فى البدائع (٧: ١٦).

قال الشيخ : ويمكن أن يقال : إن نفى الحل لا يستلزم نفى الملك ونفى الحل لا بمعنى حرمة الانتفاع، بل بمعنى كونه سبباً للمعصية وعقوبة النار بالكذب والخداع والإضرار اهـ. وفى "المبسوط" : وأبو حنيفة رحمه الله يقول : المراد الأملاك المرسلّة (قال الحافظ فى "الفتح" : وحملوا حديث الباب على ما ورد فيه وهو المال، فإن الخصومة كانت فى موارث وأشياء قد درست ١٣ : ١٥١ و ١٥٣)، والمراد بيان الوعيد لمن يدعى الباطل، ويقيم عليه شهود الزور، فالوعيد يلحقه بذلك عندنا وإن كان الملك يثبت له بقضاء القاضى بسببه اهـ (١٦ : ٨٥).

فإن قيل : هذا يستدعى جرأة الناس على إبطال الأنكحة وإثباتها بشهادة الزور بأدنى حيلة؟ قلنا : وكذلك التفريق باللعان إذا هو رجل زوجة أخيه أو صديقه زين لها أن يدعى على زوجها أنه قذفها بالزنا وأنها تطلب اللعان، وإذا تلاعنا -والله يعلم أنها كاذبة- فرق الحاكم بينهما وحل لها التزوج بغيره وهى تعلم بكذبها، فإن قيل : فرق بين القضاء بين المتلاعنين وبين القضاء بشهادة الزور، لأن الأول قضاء بحق والثانى قضاء بغير حق؟ قلنا : لا نسلم كون الثانى قضاء بغير حق، وإنما يكون كذلك لو علم القاضى بكذب الشهود، وأما إذا قضى وهو لا يراههم إلا عدولا فقضاءه حق، وإن كان الشهود كاذبين فى نفس الأمر فما عليه من مغيب الأمر شىء.

قال الطحاوى : وقد حكم رسول الله ﷺ فى المتبايعين إذا اختلفا فى الثمن، والسلعة قائمة أنهما يتحالفان ويترادان، فتعود الجارية إلى البائع، ويحل له فرجها، ويحرم على المشتري، (وهذا بالإجماع)، ولو علم الكاذب منهما بعينه إذا لقضى بما يقول الصادق، ولم يقض بفسخ بيع، ولا بحرمة فرج الجارية المبعة على المشتري، فلما كان ذلك على ما وصفنا كان كذلك كل قضاء بتحريم، أو تحليل، أو عقد نكاح، أو حله على ما حكم القاضى فيه فى الظاهر لا على حكمه فى الباطن، وهذا قول أبى حنيفة ومحمد^(١) رحمهما الله اهـ (٢ : ٢٨٨).

وأجاب الحافظ عنه فى "الفتح" بأن مسألة البيعين فإنما كان الحكم فيها كذلك للتعارض (١٢ : ٣٠٢) قلنا : فكان ماذا؟ فإن البيعين إذا تعارضا يكون أحدهما كاذباً حتماً، ومقتضى كذبه أن لا يحل له ما رجع إليه بالقضاء وأنتم قائلون بحله له، وهذا هو القول بنفاذ قضاء القاضى ظاهراً وباطناً، وحديث اختلاف المتبايعين أخرجه أصحاب السنن الأربعة من حديث ابن مسعود، وله

(١) قلت : والطحاوى أعلم الناس باختلاف العلماء لا سيما باختلاف أصحاب أبى حنيفة فالقول ما قاله : إن محمداً قوله كقول الإمام فى هذا الباب، والله أعلم بالصواب.

طرق عديدة عندهم، ورواه الحاكم فى المستدرک من طريقين و صحيحهما، وقال فى "التنقيح":
والذى يظهر أن حديث ابن مسعود بمجموع طرقه له أصل، بل هو حديث حسن يحتاج به لكن فى
لفظه اختلاف: ويدل على ذلك أن مالكا أخرجه فى "الموطأ" بلاغا له من "الزيعلى" (٢: ٢٢٢).
وفى "مبسوط السرخسى": بعد الاحتجاج لأبى حنيفة بأثر على رضى الله عنه ما نصه:
ويتبين بهذا أن ما استدلوأ به من الآية: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ﴾
(الدالة على النهى عن أكل مال الغير بالباطل محتجا بحكم الحاكم) والحديث (كلاهما) فى
الأملك المرسلة وبه نقول؛ والمعنى فيه أنه قضى بأمر الله تعالى فيما له فيه ولاية الإنشاء وقضاه بأمر
الله تعالى يكون نافذا حقيقة لاستحالة القول بأن يأمر الله تعالى بالقضاء ثم لا ينفذ ذلك القضاء
منه، وبيان الوصف أنه لما تفحص عن أحوال الشهود وزكوا عنده سرا وعلانية وجب عليه القضاء
بشهادتهم، حتى لو امتنع من ذلك يأنم ويجرح ويعزل ويعزر؛ فعرفنا أنه صار مأمورا بالقضاء،
وهذا لأنه لا طريق إلى معرفة حقيقة الصدق والكذب من الشهادة، لأن الله تعالى لم يجعل لنا
طريقا إلى معرفة حقيقة الصدق من خبر من هو غير معصوم عن الكذب، ولا يتوجه عليه شرعا
الوقوف على ما لا طريق له إلى معرفته لأن التكليف بحسب الوسع والذى فى وسعه التعريف عن
أحوال الشهود، فإن استقصى ذلك غاية الاستقصاء فقد أتى بما فى وسعه وصار مأمورا بالقضاء،
لأن ما وراء هذا ساقط عنه.

ثم إنما يتوجه عليه الأمر بحسب الإمكان، والمأمور به أن يجعلها بقضاه زوجته (مثلا)
ولذلك طريقان: إظهار نكاح إن كان، وإنشاء عقد بينهما، فإذا لم يسبق منهما عقد تعذر إظهاره
بالقضاء، فيتعين الإنشاء إذ ليس هنا طريق آخر، فيثبت له ولاية الإنشاء بهذا النوع من الدليل
الشرعى، ويجعل إنشاء كإنشاء الخصمين، فيثبت به الحل بينهما حقيقة بل قضاه أولى وأقوى من
إنشاء الخصمين عن اتفاق.

ألا ترى أن فى المجتهديات صفة اللزوم يثبت بإنشاء القاضى، ولا يثبت بإنشاء^(١) الخصمين
فعرفنا أن قضاء أقوى من إنشاء الخصمين، وشرط صحة الإنشاء الشهادة والحل القابل له، ولا شك

(١) كما لو تزوج شافعى شافعية بغير إذن وليها لم يصح النكاح، ولو قضى به قاض يرى ذلك صح النكاح بالإجماع، وبذلك
اندحض إيراد الخصم علينا بأن قضاء القاضى لا يحل حراماً، ولا يحرم حلالاً، فإنه قائل بذلك فى ما إذا قضى فى المجتهديات
بما لا يراه الخصمان، ولا يعتدانه، فافهم.

أن المحل شرط، حتى إذا كانت المرأة منكوحة الغير، أو محرمة عليه بسبب لا ينفذ قضاءه لانعدام المحل وكذلك الشهادة شرط إلا أن مجلس القضاء لا يخلو عن شاهدين فلهذا لم يذكر الشهادة، فأما الولي ليس بشرط عندنا ولا حاجة إلى ذكر المهر، وإذا كان يثبت له ولاية إنشاء التفريق بين العنين وامرأته ليعفها به عن الزنا ويثبت له ولاية تزويج الصغيرة لمعنى النظر لهما فلأن يثبت له ولاية إنشاء العقد ههنا ليعفها به عن الزنا أولى، وكذلك يثبت له ولاية إنشاء التفريق بين المتلاعنين لقطع المنازعة مع يقينه بكذب أحدهما كمال قال عليه السلام: الله يعلم أن أحد كما كاذب. فكذلك يثبت ولاية الإنشاء مع كذب الشهود (فى نفس الأمر) لتوجيه الأمر بالقضاء عليه شرعاً (لكون الشهود عدو لا عنده).

وهذا بخلاف ما إذا ظهر أن الشهود عبيد أو كفار أو محدودون فى قذف فإن هذه أسباب يمكن الوقوف عليها عند الاستقصاء فلا يتوجه الأمر بالقضاء بدونها حقيقة، فأما حقيقة الضدق فلا طريق إلى الوقوف عليه، والأمر بالقضاء يتوجه بدونه وهو بمنزلة ما لو قضى باجتهاده ثم ظهر نص بخلافه أو ترضاً بماء أو صلى فى ثوب ثم تبين أنه كان نجساً فإنه يلزمه الإعادة، فأما الأملاك المرسلة فليس للقاضى هناك ولاية الإنشاء لأن تملك المال من الغير بغير سبب ليس فيه ولاية القاضى ولا لصاحب المال أيضاً، وفى أسباب تملك المال كثرة، فلا يمكن تعيين شئ منها، فعرفنا أنه ليس له فى ذلك الموضع إلا ولاية إظهار الملك (لا إنشاء)، فإذا لم يكن هناك ملك سابق فلا تصور لإظهاره بالقضاء والتكليف بحسب الوسع، ويوضحه أن هناك لا يقول القاضى للمدعى: ملكتك هذا المال وإنما يقصر يد المدعى عليه عن المال ويأمره بالتسليم إليه ليأخذه على أنه ملكه كما يدعيه، وقضاء بهذا نافذ، فأما هنا يقول: قضيت بالنكاح بينكما وجعلتها زوجة لك. فينبغى أن يثبت النكاح بينهما بقضائه إلى أن قال: فعرفنا أن الوجه بطريق الفقه ما ذهب إليه أبو حنيفة رحمه الله واتباع فيه علياً رضى الله عنه وأن قضاء القاضى ينفذ، وأنها تحل بالنكاح للشانى اهدم لخصاص (١٦: ١٨٢ و ١٨٤).

وقال العلامة العيني فى "العمدة" (١٠: ٢٧١): أبو حنيفة إمام مجتهد أدرك صحابة، ومن التابعين خلقاً كثيراً، وقد تكلم فى هذه المسألة بأصل وهو أن القضاء لقطع المنازعة بين الزوجين من كل وجه، فلو لم ينفذ القضاء بشهادة الزور باطناً كان تمهيداً للمنازعة بينهما اهـ. وعليه اعتمد بعض الأحباب، وإن لم يعز الكلام إلى قائله ولم يدر أن ذلك وارد بعينه فى القضاء بالأملاك

باب الحكم بين أهل الذمة

٤٩٣٤- عن ابن عمر أن اليهود جاءوا إلى رسول الله ﷺ، فذكروا أن رجلا

المرسلة فإن القضاء إنما شرع لقطع المنازعة بين كل مدعين من كل وجه، فليقولوا بنفاذ القضاء ظاهرا وباطنا في الأملاك المرسلة أيضا بهذا الدليل ولا قائل به، فالحق أن المسألة ليست من المسائل الاجتهادية التي وقع فيها الخلاف بالاجتهاد، بل من المسائل السمعية التي لا طريق إلى معرفتها حقيقة بالرأى، وقد ذكرنا في المتن من النصوص وأقوال الصحابة ما يصلح حجة للإمام، وكل ما ذكره صاحب "المبسوط" وغيره من الفقهاء من العلة فليست بعلة للحكم بل هي من باب تعليل النصوص، ولا يخفى على الفقيه ما بينهما من الفرق، فافهم، والله تعالى أعلم، وعلمه أتم وأحكم.

قال الشيخ في "بوادر النواذر" نقلا عن "الهداية" قيل باب الأولياء والأكفاء لأبي حنيفة: إن الشهود صدقة عنده وهو الحجة لتعذر الوقوف على حقيقة الصدق بخلاف الكفر والرق لأن الوقوف عليهما ميسر، وإذا ابتنى القضاء على الحجة، وأمكن تنفيذه باطنا بتقديم النكاح نفذ قطعا للمنازعة، بخلاف الأملاك المرسلة لأن في الأسباب تراخيا فلا إمكان اهـ. وفي الحاشية لعبد الغفور: قوله: أمكن تنفيذه إما بأن يجعل هذا القول من القاضى إنشاء النكاح أو يثبت باقتضاء إذا كان محمولا على الخبر (وفيه رد على بعض الأحياء حيث حمله على الإنشاء فقط).

قال الشيخ: وبهذا ظهر الجواب عما عسى أن يرد أن الفقهاء قالوا: إن القضاء مظهر لا مثبت؛ والإظهار يتوقف على التحقق في الواقع ولم يكن، فبطل الإظهار فبطل القضاء، وجه الجواب أن كونه إظهارا حيث لا تمس الحاجة إلى كونه إثباتا وههنا قد مست فيجعل إنشاء، ولو سلم كونه إظهارا مطلقا حكم بكونه واقعا على سبيل الاقتضاء بضرورة الدليل، ثم يجعل هذا القضاء إظهارا له فلذا بنى المحشى الحكم على كلا الاحتمالين، فافهم. وأيضا في الحاشية له: قوله: لأن في الأسباب تراخيا أي إنما لا يوجب الملك الباطني ههنا لأن وجود الملك الذي هو مسبب بدون السبب محال، والسبب متعدد كالهبة والإرث والشرء، ولها أحكام مختلفة، ولا يجوز أن يثبت سبب باقتضاء حكم القاضى لمعارضة بعض الأسباب بعضها، فيلزم الترجيح من غير مرجح، ولما لم يمكن تقدير السبب لم يمكن تقدير المسبب بحسب الواقع اهـ.

باب الحكم بين أهل الذمة

واحتج به أصحابنا على أن للإمام أن يحكم بين أهل الذمة حكموه أم لا، لأن الزانية والزاني

منهم وامرأة زنيا فقال لهم رسول الله ﷺ: ما تجدون فى التوراة فى شأن الزنا؟ فقالوا: نفضحهم ويجلدون، فقال عبد الله بن سلام: كذبتهم، إن فيها الرجم فأتوا بالتوراة،

يوجد بينهما التحكيم، واللذين رفعوا الأمر لم يكن التحكيم إليهم وقوله تعالى: ﴿فإن حاءوك فاحكم بينهم أو أعرض عنهم﴾ ليس منه اشتراط التحكيم، وإنما فيه التخيير بين الحكم والإعراض بعد رفع القصة إليه، وليس فى هذا التخيير اشتراط التحكيم، بل معناه: أنهم إن رفعوا إليك القصة فاحكم بينهم إن رأيت قوة إنفاذ الحكم، أو أعرض عنهم إن لم تر ذلك، فإن قيل: إنه قد علق الحكم بالمجئ، فينتفى بانتفاء قلنا: ليس فى الشرط دلالة على انتفاء المعلق به بانتفاءه فلا حجة للقاتل باشتراط التحكيم فى الآية، ولا حاجة إلى القول بالانتساح، فاعرف ذلك.

قال العبد الضعيف: وهذا كله كلام من لم يطلع على مذهب الحنفية فى الباب، والذى ذكره إنما هو مذهب أصحابنا فى عقود المعاملات من البيوع والتجارات والموارث والحدود؛ أهل الذمة والمسلمون فيها سواء إلا أنهم لا يرجعون لكونهم غير محصنين. (ورجمه ﷺ اليهوديين إنما كان بحكم التوراة، بدليل ما فى حديث أبى هريرة عند أبى داود من قوله ﷺ: إني أحكم بما فى التوراة، وأما قول الحافظ فى "الفتح": إن فى سنده رجلا مبهما فلا يضرنا، لأن المجهول فى القرون الفاضلة مقبول عندنا.

وأىضا فإن سياق الحديث عند الشخين مؤيد لما صرح به هذا المبهم لا سيما وقوله تعالى: ﴿وكيف يحكمونك وعندهم التوراة فيها حكم الله﴾ صريح فى أنه ﷺ حكم بينهم بحكم التوراة فافهم) وأما سوى ذلك من المناكحة وما يتعلق بها من الطلاق والعدة فقال أبو حنيفة: هم مقرون على أحكامهم لا يعترض عليهم فيها إلا أن يرضوا بأحكامنا، فإن رضى بها الزوجان حملا على أحكامنا وإن أبى أحدهما لم يعترض عليهم، فإذا تراضيا جميعا حملهما على أحكام الإسلام إلا فى النكاح بغير شهود والنكاح فى العدة، فإنه لا يفرق بينهم، وكذلك إن أسلموا، وقال محمد: إذا رضى أحدهما حملا جميعا على أحكامنا. وإن أبى الآخر إلا فى النكاح بغير شهود خاصة، وقال أبو يوسف: يحملون على أحكامنا وإن أبوا، إلا فى النكاح بغير شهود، نجيذه إذا ترضوا بها، فأما أبو حنيفة فإنه يذهب فى إقرارهم على مناكحاتهم إلى أنه قد ثبت أن النبى ﷺ أخذ بالجزية من الجوس مع علمه بأنهم يستحلون نكاح ذوات المحارم، ومع علمه بذلك لم يأمر بالترقة بينهم حين عقد لهم الذمة من أهل نجران ووادى القرى وسائر اليهود والنصارى الذين دخلوا فى الذمة يستحلون كثيرا من عقود المناكحات المحرمة، ولم يأمر بالترقة بينهم وفى ذلك دليل على أنه أقرهم على مناكحاتهم كما أقرهم على مذاهبهم الفاسدة، واعتقاداتهم التى هى

فنشروها فجعل أحدهم يده على آية الرجم ثم جعل يقرأ ما قبلها وما بعدها، فقال له عبد الله بن سلام: ارفع يدك، فرفعها فإذا فيها آية الرجم، فقالوا: صدق يا محمد! فيها آية

ضلال وباطل، ألا ترى أنه لما علم استحلالهم للرباء كتب إلى أهل نجران: إما أن تذروا الرباء، وإما أن تأذنوا بحرب من الله ورسوله، فلم يقرهم عليه. (وهذا يدل على التفرقة بين المناكحات وسائر المعاملات. وأما ما روى عن عمر أنه أمر بالتفريق بين ذوى المحارم من المجوس فكان قبل أن يسمع من عبد الرحمن بن عوف أنه عليه السلام أخذ الجزية من مجوس هجر كما مر ذكره مفصلاً في كتاب الجهاد فلا يفيد) وإنما اعتبر أبو حنيفة تراضيهما جميعاً بأحكامنا فيما هم مقرون فيه على أحكامهم لا يعترض عليهم فيه من قبل قول الله تعالى: «فإن جاءوك فاحكم بينهم» فشرط مجيئهم، فلم يجز الحكم على أحدهما بمجيء الآخر.

فإن قيل: إذا رضى أحدهما بأحكامنا فقد لزمه حكم الإسلام فيصير بمنزلة لو أسلم فيحمل الآخر معه على حكم الإسلام؟ قلنا: هذا غلط لأن رضاه بأحكامنا لا يلزمه ذلك إيجاباً، ألا ترى أنه لو رجع عن الرضا قبل الحكم عليه لم يلزمه إياه، وبعد الإسلام يلزمه الرضاء بأحكامنا، وأيضاً إذا لم يجز أن يعترض عليهم إلا بعد الرضا بحكمنا فمن لم يرض به مبقى على حكمه لا يجوز إلزامه حكماً لأجل رضا غيره، وذهب محمد إلى أن رضا أحدهما يلزم الآخر حكم الإسلام كما لو أسلم، وذهب أبو يوسف إلى ظاهر قوله تعالى: «وأن احكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم» اهـ ملخصاً من "أحكام القرآن" للجصاص (٢: ٤٣٨).

وفيه أيضاً قال الله تعالى: «فإن جاءوك فاحكم بينهم أو أعرض عنهم» ظاهر ذلك يقتضى معنيين: أحدهما تخليتهم وأحكامهم من غير اعتراض عليهم، والثاني: التخيير بين الحكم والإعراض إذا ارتفعوا إلينا، وقد اختلف السلف فى بقاء هذا الحكم فقال قائلون منهم: إذا ارتفعوا إلينا فإن شاء الحاكم حكم بينهم وإن شاء أعرض عنهم وردهم إلى دينهم، وقال آخرون: التخيير منسوخ فمتى ارتفعوا إلينا حكمنا بينهم من غير تخيير، فمن أخذ بالتخيير عند مجيئه إلينا: الحسن والشعبى وإبراهيم رواية وروى عن الحسن خلوا بين أهل الكتاب وبين حاكمهم وإذا ارتفعوا إليكم فأقيموا عليهم ما فى كتابكم وروى سفيان بن حسين عن الحكم عن مجاهد عن ابن عباس ^(١) قال: آيتان نسختا من سورة المائدة: آية القلائد وقوله تعالى: «فاحكم بينهم أو أعرض عنهم»، فكان

(١) رواه أبو داود من طريق يزيد النحوى عن عكرمة عن ابن عباس مختصراً (٣: ٣٣٠).

الرجم، فأمر لهما رسول الله ﷺ فرجما، قال عبد الله بن عمر: فرأيت الرجل يحفى على المرأة يقيها الحجارة. رواه أبو داود، وسكت عنه، قلت: بل هو صحيح، أخرجه الشيخان وغيرهما.

رسول الله ﷺ مخيرا إن شاء حكم بينهم أو أعرض عنهم فردهم إلى أحكامهم، حتى نزلت: ﴿وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ﴾ فأمر رسول الله ﷺ أن يحكم بينهم بما أنزل الله في كتابه.

وروى عثمان عن عطاء الخراساني عن ابن عباس في قوله: ﴿فَإِنْ جَاءُوكَ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرَضْ عَنْهُمْ﴾ قال: نسخها قوله تعالى: ﴿وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ﴾، وروى سعيد بن جبير عن الحكم عن مجاهد مثله، روى سفيان عن السدي عن عكرمة مثله، قال الجصاص: فذكر هؤلاء أن قوله: ﴿وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ﴾ ناسخ للتخيير المذكور في قوله: ﴿فَإِنْ جَاءُوكَ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرَضْ عَنْهُمْ﴾ ومعلوم أن ذلك لا يقال من طريق الرأي لأن العلم بتواريخ نزول الآي لا يدرك بالرأى والاجتهاد، وإنما طريقه التوقيف.

ويحتمل أن يكون قوله تعالى: ﴿فَإِنْ جَاءُوكَ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ أَوْ أَعْرَضْ عَنْهُمْ﴾ قبل أن تعقد لهم الذمة، ويندخلوا تحت أحكام الإسلام الجزية، فلما أمر الله بأخذ الجزية منهم وجرت عليهم أحكام الإسلام أمر بالحكم بينهم بما أنزل الله، فيكون حكم الآيتين جميعا ثابتا للتخيير في أهل العهد الذين لا ذمة لهم ولم يجبر عليهم أحكام المسلمين، كأهل الحرب إذا هادناهم يؤيده ما روى محمد بن إسحاق عن داود بن الحصين عن عكرمة عن ابن عباس أن الآية إنما نزلت في الدية بنى قريظة والنضير، ومعلوم أن بنى قريظة والنضير لم تكن لهم ذمة قط، وإنما كان بينه وبينهم عهد وهذه فنقضوها فأجلوا وقتلوا.

وروى عن ابن عباس وعن الحسن ومجاهد والزهري أنها نزلت في شأن الرجم حين تحاكموا إليه وهؤلاء أيضا لم يكونوا أهل ذمة، فجائز أن يكون حكمهما باقيا في أهل الحرب من أهل الصلح، وحكم الآية الأخرى في وجوب الحكم بينهم بما أنزل الله ثابتا في أهل الذمة، فلا يكون فيها نسخ، وهذا تأويل سائغ لولا ما روى عن السلف من نسخ التخيير بالآية الأخرى والذي ثبت نسخه من ذلك هو التخيير فأما شرط المجيء منهم فلم تقم الدلالة على نسخه فينبغي أن يكون

باب في القضاء في حالة الغضب

٤٩٣٥- عن أبي بكرة قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «لا يقضين حاكم بين

حكم الشرط باقيا (في الأحكام التي أقررتناهم عليها، ولا نعترض عليهم فيها كالنكاح والعدة ونحوها)، فيكون تقديره مع الآية الأخرى: «فإن جاءوك فاحكم بينهم بما أنزل الله» اهـ ملخصا. وبه تبين أن الحق هو القول بنسخ التخيير، وهو المروي عن السلف، وأن أبا حنيفة قائل بتعليق الحكم بالجيء في الأحكام التي أقررتنا أهل الذمة عليها ولم نعترضهم فيها، فلا نحكم عليهم فيها بحكم شرعنا ما لم يتحاكموا إلينا، فكلام بعض الأحاب ههنا لا يخلو عن تمحل، فافهم.

ومن ذهب إلى بقاء التخيير مالك رحمه الله فإنه قال: الحاكم مخير إذا اختصموا إليه بين أن يحكم بينهم بحكم الإسلام أو يعرض عنهم فلا يحكم بينهم، وكذلك قوله في العقود والمواريث وغيرها، قاله الجصاص في "أحكام القرآن" له (٤٣٦:٢)، وهو قول أحمد أيضا، فقد قال الموفق في "المغنى: وإذا تحاكم إلينا مسلم مع ذمي وجب الحكم بينهم. (ولا يحكم إلا بحكم الإسلام وهذا بالإجماع) لأن علينا حفظ الذمي من ظلم المسلم وحفظ المسلم منه، وإن تحاكم بعضهم مع بعض، أو استعدى بعضهم على بعض خير الحاكم بين الحكم بينهم والإعراض عنهم، لقول الله تعالى: «فإن جاءوك فاحكم بينهم أو أعرض عنهم»، فإن حكم بينهم لم يحكم إلا بحكم الإسلام لقول الله تعالى: «وإن حكمت فاحكم بينهم بالقسط»، وقال: «وأن احكم بينهم بما أنزل الله» اهـ (١٠:٦٢٤).

وفي "تفسير الجلالين": هذا التخيير منسوخ بقوله: «وأن احكم بينهم» الآية، فيجب الحكم بينهم إذا ترفعوا إلينا، وهو أصح قولنا الشافعي: «وكذا إذا لم ترفعوا إلينا، بل استهدى بعضهم على بعض في عقود المعاملات والتجارات والمواريث والحدود، وإنما يشترط الترفع إلينا في المناكحات وما يتعلق بها بما أقررتناهم فيها على دينهم وهذا قول أبي حنيفة. قال: ولو ترفعوا إلينا مع مسلم وجب إجماعا اهـ من "عون المعبود" (٣:٣٣٠)، هذا، ولله الحمد على ما علم وفهم.

باب في القضاء في حالة الغضب

قوله: لا يقضين إلخ أقول: قال الشوكاني في "النيل": قال المهلب: سبب هذا النهي أن الحكم حالة الغضب قد يتجاوز بالحاكم إلى غير الحق فمنع، وبذلك قال فقهاء الأمصار، وقال ابن دقيق العيد: النهي عن الحكم حالة الغضب لما يحصل بسببه من التغير الذي يختل به النظر،

اثنين وهو غضبان»، رواه الجماعة، كذا في "المنتقى" (نيل ٨: ٥٢٣).

فلا يحصل استيفاء الحكم على الوجه قال: وعداه الفقهاء بهذا المعنى إلى كل ما يحصل به تغير الفكر كالجوع والعطش المفرطين وغلبة النعاس وسائر ما يتعلق به القلب تعلقا يشغله عن استيفاء النظر، وهو قياس مظنة، وكان الحكمة في الاقتصار على ذكر الغضب لاستيلائه على النفس وصعوبة مقاومته بخلاف غيره.

ثم قال: وظاهر النهي التحريم، ولا يوجب لصرفه عن معناه الحقيقي إلى الكراهة، فلو خالف الحاكم فحكم في حالة الغضب فذهب الجمهور إلى أنه يصح إن صادف الحق لأنه عليه السلام قضى للزبير بعد أن أغضبه الأنصارى، فكانهم جعلوا ذلك قرينة صارفة للنهي إلى الكراهة، ولا يخفى أنه لا يصح إلحاق غيره عليه السلام به في مثل ذلك، لأنه معصوم عن الحكم بالباطل في رضائه وغضبه، وأما غيره فلا عصمة تمنعه عن الخطأ في الحكم، ولهذا ذهب بعض الحنابلة إلى أنه لا يتفد الحكم في حال الغضب لثبوت النهي عنه، والنهي يقتضى الفساد، وفصل بعضهم بين أن يكون الغضب طراً عليه بعد أن استبان له الحكم فلا يؤثر، وإلا فهو محل الخلاف.

قال الحافظ ابن حجر: وهو تفضيل معتبر؛ وقيد إمام الحرمين والبغوى الكراهة بما إذا كان الغضب لغیر الله واستغرب الردياني هذا واستعبده غيره لمخالفته بظاهر الحديث وللمعنى الذى لأجله نهى عن الحكم حال الغضب، ثم قال: وقد تعقب القول بالتحريم وعدم انعقاد الحكم بأن النهي الذى يفيد فساد المنهى عنه هو ما كان لذات المنهى عنه أو جزئه أو لوصفه اللازم له لا المفارق كما مضى، وكما فى النهي عن البيع خيال النداء للجمعة، وهذه قاعدة مقررة فى الأصول مع اضطراب فيها وطول نزاع وعدم اطراد اهـ. والحق أن الغضب لا يبطل القضاء؛ لأنه إن وقع حقا، ظهر أنه لا دخل فيه للغضب، وإن وقع باطلا، فبطالانه لمكونه باطلا لا للغضب - والنهي عنه إرشادى فقط، والله أعلم. قال العبد الضعيف: ولا خلاف فى كراهة القضاء فى حال الغضب. قال الموفق فى "المبغى": لا خلاف بين أهل العلم فيما علمناه فى أن القاضى لا ينبغي له أن يقضى وهو غضبان، كره ذلك شريح وعمر بن عبد العزيز وأبو حنيفة والشافعى، وكتب أبو بكر، فذكر حديث المتن متفق عليه.

وكتب عمر إلى أبى موسى: إياك والغضب، والفلق، والضجر، والتأدى بالناس، والتكر لهم عند الخصومة، فإذا رأيت الخصم يتعمد الظلم، فأوجع رأسه. ولأنه إذا غضب تغير عقله، ولم يستوف رأيه وفكره، وفى معنى الغضب كل ما شغل فكره من الجوع المفرط والعطش الشديد ونحوهما. (فقد أخرج البيهقي بسند ضعيف عن أبى سعيد رفعه: «لا يقض القاضى إلا وهو شعبان

باب فى بقية آداب القضاء

٤٩٣٦- قال الحسن: أخذ الله على الحكام أن لا يتبعوا الهوى ولا يخشوا الناس ولا يشتروا بآياته ثمناً قليلاً، ثم قرأ: ﴿يا داود إنا جعلناك خليفة فى الأرض فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله﴾ وقرأ: ﴿إنا أنزلنا التوراة فيها هدى ونور﴾ إلى قوله: ﴿فلا تخشوا الناس واخشونى ولا تشتروا بآياتى ثمناً قليلاً﴾. وقرأ:

ريان اهـ (فتح البارى ١٣: ١٢١)، فإن حكم فى الغضب أو ما شاكلة فحكى عن القاضى أنه لا ينفذ قضاؤه؛ وقال فى المجرى: ينفذ قضاؤه، وهو مذهب الشافعى، ثم ذكر قضاءه عليه السلام فى شراح الحرة وقد أغضبه الأنصارى متفق عليه (١١: ٣٩٥).

باب فى بقية آداب القضاء

قوله: قال الحسن إلخ. قال العبد الضعيف: ذكر الحافظ فى "الفتح" عن أبى على الكرابيسى -صاحب الإمام الشافعى- فى كتاب آداب القضاء له قال: لا أعلم بين العلماء ممن سلف خلافاً أن أحق الناس أن يقضى بين المسلمين من بان فضله وصدقه وعلمه وورعه قارئاً لكتاب الله عالماً بأكثر أحكامه عالماً بسنن رسول الله عليه السلام حافظاً لأكثرها، وكذا أقوال الصحابة عالماً بالوفاء والخلاف وأقوال فقهاء التابعين يعرف الصحيح من السقيم يتبع فى التوازل الكتاب؛ فإن لم يجد فالسنن، فإن لم يجد عمل بما اتفق عليه الصحابة، فإن اختلفوا فما وجده أشبه بالقرآن ثم بالسنة ثم بفتوى أكابر الصحابة عمل به، ويكون كثير المذاكرة مع أهل العلم والمشاورة لهم مع فضل وورع، ويكون حافظاً للمانة وبطنه وفرجه، فهما بكلام الخصوم، ثم لا بد أن يكون عاقلاً مائلاً عن الهوى، وهذا وإن كنا نعلم أنه ليس على وجه الأرض أحد يجمع هذه الصفات ولكن يجب أن يطلب من أهل كل زمان أكملهم وأفضلهم، وقال المهلب: لا يكفى فى استحياب^(١) القضاء أن يرى نفسه أهلاً لذلك بل أن يراه الناس (من أصحاب المعرفة) أهلاً لذلك.

وقال ابن حبيب عن مالك: لا بد أن يكون القاضى عالماً عاقلاً، قال ابن حبيب: فإن لم يكن علم فعقل وورع لأنه بالورع يقف وبالعقل يسأل، وهو إذا طلب العلم وجده، وإذا طلب العقل لم يجده اهـ (١٣: ١٢٩).

(١) وهو كما قال الشاعر:

بنماى بصاحب نظرى كوهى خود را عيسى تنوا گشت بتصديق خرى چند

﴿وداود وسليمان إذ يحكمان في الحَرْث﴾ إلى قوله: ﴿ففهمناها سليمان وكلا آتينا حكماً وعلماً﴾، فحمد سليمان ولم يلم داود، ولولا ما ذكر الله من أمر هذين لرأيت أن القضية هلكوا، فإنه أثنى على هذا بعلمه - أي فهمه - وغذّر هذا باجتهاده. علقه البخاري ووصله أبو نعيم في "الحلية"، وبعضه في تفسير ابن أبي حاتم وفي المحالمة للدينوري، وفي الأمامي للصولي يريد بعضهم على بعض من طريق حماد بن سلمة عن حميد الطويل عن الحسن (فتح الباري) (١٣: ٣٠).

وفي "الخراج" للإمام أبي يوسف رحمه الله قال: حدثنا مسعر عن رجل عن عمر رضي الله عنه قال: لا يقيم أمر الله إلا رجل لا يضارع ولا يضائع، ولا يتبع المطامع، ولا يقيم أمر الله إلا رجل لا ينتقص غربه ولا يكظم في الحق على خربه اهـ (ص ١٧).

اجتهاد النبي في الأحكام: وفي قول الحسن: ولو لا ما ذكر الله من أمر هذين - أي داود وسليمان - لرأيت أن القضية هلكوا إلخ. دليل على أن للنبي أن يجتهد في الأحكام ولا ينتظر نزول الوحي، لأن داود عليه السلام على ما ورد اجتهد في المسألة المذكورة قطعاً، لأنه لو كان قضى فيها بالوحي ما خص الله سليمان بفهمها دونه، ومن تأمل القصة ظهر له أن الاختلاف بين الحكمين كان في الأولوية لا في العمد والخطأ، ويكون معنى قول الحسن: حمد سليمان أي توافقه الطريق الأرجح، ولم يندم داود لاقتضاره على الطريق الزاجح (فتح الباري) (١٣: ١٢٣).

ومما يدل على اجتهاد النبي في الأحكام حديث أم سلمة عند الشيخين وغيرهما مرفوعاً: «إنا أنا بشر، وإنه يأتيني الخصم فلعل بعضكم أن يكون أبغ من بعض، فأحسب أنه صادق فأقضى له بذلك، فمن قضيت له بحق مسلم فإنما هي قطعة من النار، فليأخذها أو ليعرکہا، قال الخافض في "الفتح": وفيه أنه ﷺ كان يقضى بالاجتهاد فيما لم ينزل عليه شيء، وخالف في ذلك قوم (منهم ابن خزم ومن تبعه) وهذا الحديث من أصرح ما يحتج به عليهم، وفيه: أنه ربما أدله اجتهاده إلى أمر فيحكم به يكون في الباطن بخلاف ذلك، لكن مثل ذلك لو وقع لم يقر عليه ﷺ لثبوت عصمته، واحتج من منع مطلقاً بأن الإجماع معصوم من الخطأ، فالرسول أولى بذلك لعلو مرتبته، والجواب أن الملازمة مردودة فإن الإجماع إذا فرض وجوده دل على أن مستندهم ما جاء عن الرسول، فراجع الاتباع إلى الرسول لا إلى نفس الإجماع اهـ (١٣: ١٥٢) ملخصاً. قلت: وكما

٤٩٣٧- عن عمر رضى الله عنه أنه قال: ردوا الخصوم حتى يصطلحوا، فإن فصل القضاء يورث الضغائن. أحسن طرقه محارب بن دثار عن عمر، قال: ابن حزم: ومحارب لم يدرك عمر (المحلى ٩: ٤٢٣)، وقد أدرك ابنه وعبد الله بن يزيد الخطمى وجابراً، وهو حجة مطلقاً تابعى ثقة مأمون من رجال الجماعة قد كملت فيه خصال السؤدد. وقال سفيان: ما يخيل إلى أنى رأيت زاهداً أفضل من محارب اهـ من "التهذيب" (١: ٥٠)، وإرسال مثله حجة عندنا وعند الجمهور، فقول ابن حزم لا يصح رد عليه وله شاهد.

يرجع الاتباع فى الإجماع إلى الرسول كذلك يرجع إليه فى قياس المجتهد أيضاً.

مقلد الإجماع متبع للرسول وكذا مقلد المجتهد:

فكما أن مقلد الإجماع متبع للرسول كذلك مقلد المجتهد، فإن الجاهل مأمور باتباع العالم والسؤال عنه كما أن الأمة مأمورة بتقليد إجماع الصحابة والمجتهدين بعدهم. قال تعالى: ﴿فاسئلوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون﴾، ومن ادعى الفرق، فعليه البيان.

يستحب للحاكم أن يدعو الخصم إلى الصلح

لا سيما فى موضع الاشتباه:

قوله: عن عمر إلى قوله: وقد وقع لعمر إلخ. دليل على أن القاضى مندوب إلى أن يدعو الخصم إلى الصلح خصوصاً فى موضع اشتباه الأمر، وذكر محمد فى "الأصل" من طريق عامر هو الشعبى قال: كتب عمر بن الخطاب إلى معاوية رضى الله عنهما كتاباً فى القضاء وفيه: وعليك بالصلح بين الناس ما لم يستين لك فصل القضاء، وفى كتابه "إلى أبى موسى: والصلح جائز بين المسلمين إلا صلحاً أحل حراماً، وفيه دليل على جواز الصلح وإشارة إلى أن القاضى مأمور بدعاء الخصمين إلى الصلح، وقد وصف الله تعالى الصلح بأنه خير وذلك دليل النهاية فى الخيرية، كذا فى "المبسوط" (١٦: ٦١ و ٦٢).

وبوب البخارى فى "الصحيح": هل يشير الإمام بالصلح؟ وأشار به إلى الخلاف فإن الجمهور استحبوا للحاكم أن يشير بالصلح وإن اتجه الحق لأحد الخصمين، ومنع من ذلك بعضهم وهو عن المالكية، واحتج البخارى لترجمة الباب بحديث عائشة رضى الله عنها تقول: سمع رسول الله ﷺ صوت خصوم بالباب عالية أصواتهم، وإذا أحدهما يستوضع الآخر ويسترفقه فى شيء

٤٩٣٨- كتب عمر إلى أبي موسى في رسالته المشهورة: اجعل لمن ادعى حقاً غائباً أو بينة أمداً ينتهى إليه، فإن أحضر بينة إلى ذلك الأمد أخذت له بحقه، وإلا أوجبت عليه القضاء، فإنه أبلغ للعدر وأجلى للعمى. وقد مر أنه رسالة تلقاها العلماء بالقبول. رواه الدارقطني بسندين أحدهما ضعيف والآخر رجاله ثقات. ١

وهو يقول: والله لا أفعل، فخرج عليهما رسول الله ﷺ فقال: أين المتألى على الله لا يفعل المعروف، فقال: أنا يا رسول الله! فله أى ذلك أحب، وفيه: أنه ﷺ أشار بالصلح بعد معرفته باتجاه الحق لأحد الخصمين لكون الآخر يستوضعه ويسترفقه فيه، وهو اعتراف منه بأن الخصم يستحق عليه ما يطلبه إلا أنه استدعى منه الوضعية والرفق به، فافهم.

ثم احتج بحديث كعب بن مالك أنه كان له على عبد الله بن أبي حدرد الأسلمى مال، فلقبه فلزمه حتى ارتفعت أصواتهما، فمر بهما النبي ﷺ فقال: يا كعب! فأشار بيده كأنه يقول: النصف، فأخذ نصف ما له عليه وترك نصفاً. وفيه أيضاً إشارته ﷺ بالصلح بعد معرفته باتجاه الحق لأحدهما، واحتج أيضاً بحديث سهل بن الساعدي قال: كان قتال بين بنى عمرو، فبلغ ذلك النبي ﷺ فصلى الظهر ثم أتاهم^(١) يصلح بينهم الحديث.

قال ابن المنير: فقه الحديث التنبيه على جواز مباشرة الحاكم الصلح بين الخصوم ولا يعد ذلك تصحيفاً في الحكم كذا في "فتح الباري" (١٣: ١٥٩)، وقال الموفق في "المغنى": ومن رأى الإصلاح بين الخصمين: شريح وعبد الله بن عتبة وأبو حنيفة والشعبي والعنبري، وروى عن عمر أنه قال: ردوا الخصوم حتى يصطلحوا، فإن فصل القضاء يحدث بين القوم الضغائن. قال أبو عبيد: إنما يسعه الصلح في الأمور المشككة، أما إذا استنارت الحجة لأحد الخصمين وتبين له موضع الظالم فليس له أن يحملها على المصلح، ونحوه قول عطاء، واستحسنه ابن المنذر اهـ (١١: ٣٩٩).

قلت: والحق أنه يسعه الحمل على الصلح بعد استنارة الحجة لأحدهما أيضاً كما يسعه الحكم، فإن الصلح خير كله، وإن كان فيها لبس يجب عليه حملها على الصلح فإن أياً آخرهما إلى البيان، فإن عجلها قبل البيان لم يصح حكمه، هذا هو مدلول قول عمر، ويؤيده ما احتج به البخاري على جواز إشارة الإمام بالصلح من الأحاديث، وهو مذهب أبي حنيفة في الباب، قال ابن حزم في المحلى: ولا يحل التأني في إنفاذ الحكم إذا ظهر وهو قول الشافعي وأبي سليمان وأصحابنا.

(١) لم يقل: ثم أتاهم يقضى بينهم، فدل على جواز إشارة القاضي بالصلح ابتداءً.

٤٩٣٩- وقد وقع لعمر رضى الله عنه قريب مما وقع لسليمان عليه السلام وذلك أن بعض أصحابه مات وخلف مالا له نماء وديوناً، فأراد أصحاب الديون بيع المال فى وفاء الدين لهم، فاسترضاهم عمر بأن يؤخروا التقاضى حتى يقبضوا ديونهم من النماء، ويتوفر لأيتام المتوفى أصل المال، فاستحسن ذلك من نظره. ذكره الحافظ فى "الفتح" (٣١: ١٣) جازماً به، فهو صحيح أو حسن على أصله.

وقال أبو حنيفة: إذا طمع القاضى أن يصطلح الخصمان فلا بأس أن يردهما المرة والمرتين، فإن لم يطمع فى ذلك فصل القضاء، وقال مالك: لا بأس بترديد الخصوم. (قلت: قد مر فى قول الحافظ أن الجمهور استحبوا للحاكم أن يشير بالصلح وإن اتجه الحق لأحد الخصمين، ولم يذكر خلاف الشافعى، فقله فى ذلك قول أبى حنيفة سواء، وهو أعرف بمذهب الشافعى من ابن حزم، فالقول قوله، وإنما حكى فيه الاختلاف عن المالكية دون مالك، وقول ابن حزم يدل على أن مالكا نفسه لم يخالف أبا حنيفة، بل وافقه عليه، فافهم).

الرد على ابن حزم فى إيرادِه على أبى حنيفة فى مسألة الصلح:

قال ابن حزم: أما قول أبى حنيفة ففاسد لأنه لا فرق بين ترديد مرتين وثلاث مرار أو أربع، وهكذا ما زاد إلى انقضاء العمر، وإلا فهاتوا برهانكم إن كنتم صادقين اهـ قلت: برهانه فى كلامه ولكن ابن حزم لا يفقه ولا يفهم، فإن أبا حنيفة إنما يقول برد الخصوم إذا طمع القاضى أن يصطلح الخصمان، وباليقين ندرى أن الطمع فى ذلك لا يمتد إلى انقضاء العمر، بل يبطل وينقطع إذا لم يصطلح بالرد مرة أو مرتين، ثم قال: واحتج بعضهم بالرواية عن عمر: ردوا الخصوم حتى يصطلحوا إلخ، قال: وهذا لا يصح عن عمر لأن أحسن طرقه محارب بن دثار أن عمر، ومحارب لم يدركه اهـ. قلت: ولكن خصمك يرى مراسيل الثقات حجة وأنت أيضاً إذا وافق غرضك، كما لا يخفى على من أمعن النظر فى "الحلى".

قال: ومعاذ الله أن يصح هذا عن عمر لأن فيه المنع جملة من إنفاذ الحق لأن علة توريث الضغائن موجودة فى ذلك أبداً، فإن وجب أن يراعى وجب ذلك أبداً، وإن لم يجب أن يراعى، فلا يجب ذلك طرفة عين اهـ.

قلت: قد اعترفت بالحق من حيث لا تشعر، فقد قلت بأن علة توريث الضغائن . . . جودة فى فصل القضاء أبداً، ولا يشك عاقل فى أن التحرز مما يورث الضغائن مندوب إليه، كيف لا؟

٤٩٤٠- وقال مزاحم بن زفر: قال لنا عمر بن عبد العزيز: خمس إذا أخطأ القاضي منهن خطة كانت فيه وصمة أن يكون فهماً حليماً عفيفاً صلياً عالماً سؤولاً عن العلم. علقه البخارى ووصله ابن سعد فى الطبقات عن محمد بن عبد الله الأسدى هو أحمد الزبيرى عن سفيان هو الثورى عن يحيى بن سعيد عن عمر بن عبد العزيز قال:

وقد قال الله تعالى: ﴿والصلح خير وأحضرت الأنفس الشح﴾ ولم نقل بأن مراعاة ذلك واجبة أبداً، وإنما تجب إذا لم نستتر الحجة وكان فيها لبس، وأما إذا استتارت يسعه فصل القضاء ويجوز له أن يحملهما على الصلح، فما أعجل ما نسيت قول أبى حنيفة إذا طمع القاضي أن يصطلح الخصمان فلا بأس أن يردهما إلخ وهو صريح فى عدم الوجوب، فعجيب من مثلك أن يحكى عن خصمه الجواز، ويورد عليه ما يرد على القول بالوجوب وقول عمر: ردوا الخصوم حتى يصطلحوا. محمول على التدب عندنا، فليس فيه المنع من إنفاذ الحق جملة، فافهم.

قال: ولم يأت قط عن رسول الله ﷺ أنه رد خصوما بعد ما ظهر الحق، بل قضى بالبينه على الطالب وألزم المنكر اليمين فى الوقت وأمر المقر بالقضاء فى الوقت اهـ.

قلنا: هذا كله كلام من قصر نظره عن أحاديث الأحكام أو فهمه عن درك معانيها، ألا ترى أنه ﷺ قال للزبير حين خاصمه رجل فى شراج الحرة: اسق يا زبير - فأمره بالمعروف - ثم أرسله إلى جارك، ثم قال حين أحفظه الأنصارى: اسق ثم احبس حتى يرجع الماء إلى الجدر، واستوعى له حينئذ حقه، وفيه أن للحاكم أن يشير بالصلح بين الخصمين ويأمر به ويرشد إليه ولا يلزمه به إلا إذا رضى، وأن يستوفى لصاحب الحق حقه إذا لم يتراضيا، وأن يحكم بالحق لمن توجه له ولو لم يسأله صاحب الحق، كذا فى "فتح البارى" (٣١: ٥). وهذا هو قول أبى حنيفة بعينه، ورد الخصوم فى كلامه وفى أثر عمر كناية عن حملهما على الصلح، فإن اصطلاحا بدون الرد فلا حاجة إليه وإلا ردهما ليتراضيا على شىء يصلح بينهما ويتراضيا فيه.

قال: وقال الله تعالى: ﴿كونوا قوامين بالقسط﴾ وقال: ﴿وتعاونوا على البر والتقوى﴾ وقال: ﴿وسارعوا إلى مغفرة من ربكم﴾ فمن حكم بالحق حين يئذو إليه فقد قام بالقسط، وأعان على البر وسارع إلى مغفرة من ربه، ومن تردد فى ذلك، فلم يسارع إلى مغفرة من ربه، ولا قام بالقسط ولا أعان على البر والتقوى اهـ (٤٢٣: ١١).

قلت: هذا كلام ظاهرى قد حرم الفقه والدراية رأساً، فمن أنبأه أن الحمل على الصلح ليس من القسط ولا من البر والتقوى، والمسارع إليه ليس بمسارع إلى مغفرة من ربه؟ وقد قال الله

لا ينبغي للقاضي أن يكون قاضياً حتى يكون فيه خمس خصال: عفيف، حليم، عالم بما كان قبله. يستشير ذوى الرأى، لا يبالى بملامة الناس (فتح البارى ١٣: ١٣٢).

تعالى: ﴿والصلح خير﴾ فإن ادعى ذلك فعليه البيان ودونه خرط القتاد. وهل له أن يقول: بأن رسول الله ﷺ حين أشار على الزبير بالصلح، ولم يحكم له بالحق، لم يسارع إلى مغفرة من ربه؟ وإنما سارع إليها حين أغضبه الأنصارى وحكم بالحق واستوعى للزبير حقه، هذا لا يقوله قط جاهل فضلاً عن عالم عاقل، فافهم ولا تعجل فى الإنكار على أئمة الهدى فتندم، والله تعالى أعلم. والأصل فى هذا الباب: قوله تعالى فى داود وسليمان: ﴿إذ يحكمان فى الحرث إذ نفشت فيه غنم القوم ففهمناها سليمان وكلا آتينا حكماً وعلماً﴾، فأخرج عبد الرزاق بسند صحيح عن مسروق قال: كان حرثهم عنباً نفشت فيه الغنم أى رعت ليلاً فقضى داود بالغنم لهم فمروا على سليمان فأخبروه الخبر، فقال سليمان: لا ولكن أفضى بينهم أن يأخذوا الغنم فيكون لهم لبنها وصوفها ومنفعتها، ويقوم هؤلاء على حرثهم حتى إذا عاد كما كان ردوا عليهم غنمهم. وأخرجه الطبرى من وجه آخر لين فقال فيه عن مسروق عن ابن مسعود، وأخرجه ابن مردويه والبيهقى عن ابن مسعود وسنده حسن اهـ من "فتح البارى" (١٣: ١٣١).

وفيه أيضاً: قال ابن المنير: والأصح فى الواقعة أن داود أصاب الحكم وسليمان أرشد إلى الصلح اهـ، ولا يخفى ما فى مدح الله سليمان من ترجيح الإرشاد إلى الصلح على فصل القضاء وقد وقع لعمر رضى الله عنه مثله فاستحسن ذلك من نظره، وقصة نقش الغنم حرث القوم محمولة عندنا على أن أهل الغنم كانوا أرسلوها لترعى ليلاً أو كانوا معها فأفسدت الحرث فضمنوا قيمة المتلف والغنم لتساويها، ولم يكن عندهم شئ سواها، فقضى داود عليهم بدفعها، ولولا ذلك لم يضمنوها لما روى الشيخان من قوله ﷺ: «جرح العجماء جبار»، وسياق القصة يدل على أن ما حكم به سليمان فيها غير منسوخ فى شريعتنا، فتحمل على ما ذكرنا، وهذا إولى مما قاله الجصاص فى "أحكام القرآن": إن حكمها منسوخ، والله تعالى أعلم.

ولا يرد عليه أن القاضى لا يجوز له أن ينقض من حكم غيره ما خالف اجتهاده، فإن سليمان لم ينقض قضاء داود، وإنما قال حين أخبروه الخبر أن غير هذا أرفق بالجائنين، فسمعه داود عليه السلام فدعاه فقال له: بحق النبوة والأبوة ألا أخبرتنى بالذى هو أرفق؟ فقال: أرى أن تدفع الغنم إلى صاحب الأرض لينتفع بدها ونسلها وصوفها، والحرث إلى صاحب الغنم ليقوم عليه حتى يعود كما كان ثم يتراد، فكان داود هو الذى نقض قضاءه، وقال: القضاء ما قضيت،

٤٩٤١- عن الشعبي قال: من سره أن يأخذ بالوثيقة من القضاء فليأخذ بقضاء عمر فإنه كان يستشير، أخرجه يعقوب بن سفيان بسند جيد عنه (فتح الباري ١٣: ١٣٢) أيضاً.

٤٩٤٢- عن ابن عباس أن الحر بن قيس بن حصن كان من نفر الذين يدينهم عمر وكان القراء أصحاب مجلس عمر ومشاورته، كهولا كانوا أو شباناً. رواه البخاري في حديث (فتح الباري ١٣: ٢١٨).

وأمضى الحكم. فكان هذا مما تغير فيه اجتهاد القاضي قبل الحكم، كما ورد في بعض الآثار أن داود عليه السلام لم يكن بت الحكم في ذلك حتى سمع من سليمان لما سمع أو بعد الحكم قبل أن يتبدل مجلس الحكم، فإن سليمان عليه السلام كان يجلس على الباب الذي يخرج منه الخصوم (روح المعاني ١٧: ٦٥ و ٦٨) فلعله قال ما قال قبل أن يخرج كلهم من مجلس القضاء والله تعالى أعلم. قوله: وقال مزاحم بن زفر إلخ، دلالة على أدب القاضي ظاهرة، وقد مر في كلام الكرابيسي ما يدل على أنه مما أجمع عليه السلف.

لا يجلس القاضي في مجلس القضاء وحده:

قوله: عن الشعبي وقوله: عن ابن عباس إلخ. فيهما دلالة على ما ذكره فقهاءنا أن القاضي لا يجلس في مجلس القضاء وحده، لأن في جلوسه وحده تهمة، كذا في "الهداية". وقال الموفق في "المغنى": "وروى أن عمر كان يكون عنده جماعة من أصحاب رسول الله ﷺ -منهم عثمان وعلي وطلحة والزبير وعبد الرحمن بن عوف- (والحر بن قيس كما في أثر المتن وابن عباس وغيرهم) إذ نزل به الأمر شاورهم فيه، ولا مخالف في استحباب ذلك. قال أحمد: لما ولي سعد بن إبراهيم قضاء المدينة كان يجلس بين القاسم وسالم يشاورهما، وولى محارب بن دثار قضاء الكوفة فكان يجلس بين الحكم وحماة يشاورهما، ما أحسن هذا لو كان الحكام يفعلونه يشاورون وينتظرون! ولأنه قد ينتبه بالمشاورة ويتذكر ما نسيه بالمذاكرة، ولأن الإحاطة بجميع العلوم متعذرة، وقد ينتبه لإصابة الحق ومعرفة الحادثة من هو دون القاضي، فكيف بمن يساويه، أو يزيد عليه؟ فقد روى أن أبا بكر الصديق رضي الله عنه جاءته الجدتان فورث أم الأم، وأسقط أم الأب، فقال له عبد الرحمن بن سهل: يا خليفة رسول الله! لقد أسقطت التي لو ماتت ورثها وورثت التي لو ماتت لم يرثها، فرجع أبو بكر فأشرك بينهما.

٤٩٤٣- عن سعيد بن المسيب قال: كان عمر يتعوذ بالله من معضلة ليس لها أبو الحسن -يعني على بن أبي طالب- أخرجه الحميدى فى كتاب النوادر وابن سعد فى الطبقات (فتح البارى ١٣: ٢٨٦)، وهو حسن أو صحيح على أصله.

وروى عمر بن شبة عن الشعبي أن كعب بن سوار كان جالسا عند عمر فجاءته امرأة فقالت: يا أمير المؤمنين! ما رأيت رجلا قط أفضل من زوجى، والله إنه ليبيت ليله قائما ويظل نهاره صائما فى اليوم الحار ما يفطر، فاستغفر لها وأثنى عليها وقال: مثلك أثنى الخير. قال: واستحيت المرأة فقامت راجعة، فقال كعب: يا أمير المؤمنين! هلا أعديت المرأة على زوجها؟ قال: وما شكت؟ قال: شكت زوجها أشد الشكاية. قال: أو ذاك أردت؟ قال: نعم. قال ردوا على المرأة، فقال: لا بأس بالحق أن تقوليه، إن هذا زعم أنك جئت تشكو زوجك أنه يجتنب فراشك، قالت: أجل! إني امرأة شابة وإنى أبتغى ما يبتغى النساء، فأرسل إلى زوجها، فجاء فقال لكعب: اقض بينهما. قال: يا أمير المؤمنين! أحق أن يقضى بينهما، قال: عزمت عليك لتقضين بينهما فإنك فهمت من أمرهما ما لم أفهم. قال: فإنى أرى كأنها عليها ثلاث نسوة هي رابعتهن، فأقضى له بثلاثة أيام بلياليهن يتعبد فيهن، ولها يوم وليلة، فقال عمر: والله ما رأيك الأول أعجب إلى من الآخر، إذهب فأنت قاض على البصرة^(١). إذا ثبت هذا، فإنه يشاور أهل العلم والأمانة، لأن من ليس كذلك، فلا قول له فى الحادثة ولا يسكن إلى قوله قال سفيان: وليكن أهل مشورتك أهل التقوى وأهل الأمانة، ويشاور الموافقين والمخالفين ويسألهم عن حجتهم ليبين له الحق اهـ (١١: ٣٩٧).

وقال المحقق فى الفتح عن المبسوط: فإن دخله حصر فى قعودهم عنده أو شغله عن شىء من أمور المسلمين جلس وحده، فإن طباع الناس تختلف، فمنهم من يمنعه حشمة الفقهاء من فصل القضاء، ومنهم من يزداد قوة على ذلك، فإذا كان ممن يدخله حصر جلس وحده اهـ (٦: ٣٧١).

لا يدع القاضى مشاورة العلماء:

قوله: عن سعيد بن المسيب إلى قوله: عن ميمون بن مهران إلخ. فيه دليل على أن القاضى وإن كان عالما فقيها فينبغى له أن لا يدع مشاورة العلماء وقد كان رسول الله ﷺ أكثر الناس مشاورة لأصحابه رضى الله عنهم، ولأن المشورة تلحق العقول وقال ﷺ: «ما هلك قوم عن

(١) والقصة ذكرها الحافظ فى الإصابة مختصرة فى ترجمة كعب وقال: إنها مشهورة، ولا يخفى ما فيه من حكم كعب بالقياس والرأى وتصويب عمر لإياه فيه، فمن أين لابن حزم ومن تبعه أن يقول: لم يثبت عن أحد من الصحابة الحكم بالقياس، فافهم.

٤٩٤٤- عن إسماعيل بن أبي خالد عن قيس بن أبي حازم قال: جاء رجل إلى معاوية فسأله عن مسألة، فقال: سل عنها علياً، قال: ولقد شهدت عمر أشكل عليه شيء، فقال: ههنا على؟ قال الحافظ في "الفتح" (٢٨٦: ١٣): رويناه في القطيعات اهـ وهو صحيح، أو حسن على أصله.

مشورة قط. (وقال: «ما خاب من استخار وما ندم من استشار») وكان أبو بكر وعمر رضي الله عنهما يستشيران الصحابة مع فقههما وفضلهما حتى كان عمر إذا رفعت إليه حادثة قال: ادعوا لي علياً، وادعوا لي زيد بن ثابت وأبى بن كعب رضي الله عنهم، فكان يستشيرهم ثم يفصل بما اتفقوا عليه، فعرفنا أنه لا ينبغي للقاضي أن يدع المشاورة وإن كان فقيها ولكن في غير مجلس القضاء، لأن الاشتغال بالمشورة في مجلس القضاء ربما يحول بينه وبين فصل القضاء، ويكون سبباً لازدراء بعض الجهال به ونسبتهم إياه إلى الجهل، كذا في "المبسوط" (٧١: ١٦).

وفيه أيضاً عن الشعبي قال: كانت القضية ترفع إلى عمر رضي الله عنه، وربما يتأمل شهراً، ويستشير أصحابه، وحديث ابن مسعود رضي الله عنه في المفوضة معروف، فإنه ردهم شهراً، ثم قال: أقول فيه برأى فإن يك صواباً فمن الله ورسوله، وإن يك خطأً فمني ومن الشيطان الحديث. فعرفنا أنه ينبغي للقاضي أن يتأني ويشاور عند اشتباه الأمر اهـ (٨٤: ١٦). وقد أخرج البخاري في "الأدب" وابن أبي حاتم بسند قوي عن الحسن قال: ما تشاور قوم قط بينهم إلا هداهم الله لأفضل ما يحضرهم، وفي لفظ: إلا عزم الله لهم بالرشد أو بالذي ينفع.

تحقيق مشاورة النبي ﷺ ومتعلقها:

وأما قوله تعالى لنبيه ﷺ: ﴿وشاورهم في الأمر﴾، فأخرج ابن أبي حاتم بسند حسن عن الحسن أيضاً قال: قد علم أنه ما به إليهم حاجة، ولكن أراد أن يستن به من بعده، وقال البخاري: إن المشاورة قبل العزم والتبين لقوله تعالى: ﴿فإذا عزمتم فتوكل على الله﴾، وكانت الأئمة بعد النبي ﷺ يستشيرون الأمراء من أهل العلم في الأمور المباحة ليأخذوا بأسهلها، فإذا وضع الكتاب، أو السنة لم يتعدوه إلى غيره اقتداء بالنبي ﷺ.

وقال الحافظ في "الفتح": قد اختلف في متعلق المشاورة - أي مشاورة النبي ﷺ - أصحابه - فقيل: في كل شيء ليس فيه نص. وقيل: في الأمر الدنيوي فقط. وقال الداودي: إنما كان يشاورهم في أمر الحرب مما ليس فيه حكم لأن معرفة الحكم إنما تلتبس منه، قال: ومن زعم

٤٩٤٥- عن علي قال: ما فعل عثمان الذي فعل في المصاحف إلا عن ملأ منا، أخرجه ابن أبي داود في كتاب المصاحف من طرق عنه وسنده حسن (فتح الباري ٢٨٦: ١٣)، ومشاورة عثمان الصحابة أول ما استخلف فيما يفعل بعبيد الله بن عمر لما قتل الهرمزان وغيره ظناً منه أن لهم في قتل أبيه مدخلا، رواها ابن سعد وغيره بسند حسن (فتح الباري ٢٨٦: ١٣).

٤٩٤٦- عن أبي هريرة قال: ما رأيت أحداً أكثر مشورة لأصحابه من النبي ﷺ رجاله ثقات إلا أنه منقطع وقد أشار إليه الترمذي في الجهاد (فتح الباري ٢٨٣: ١٣).

أنه كان يشاورهم في الأحكام فقد غفل غفلة عظيمة. وأما في غير الأحكام فربما رأى غيره أوسع ما لم يسمعه أو يره كما كان يستصحب الدليل في الطريق، وقال غيره: اللفظ وإن كان عاما لكن المراد به الخصوص للاتفاق على أنه لم يكن يشاورهم في فرائض الأحكام ووقع في الأدب من رواية طاؤس عن ابن عباس في قوله تعالى: ﴿وشاورهم في الأمر﴾ قال: في بعض الأمر، قيل: وهذا تفسير لا تلاوة. ونقله بعضهم قراءة عن ابن مسعود.

قال الحافظ: وفي هذا الإطلاق نظر، فقد أخرج الترمذي وحسنه، وابن حبان وصححه من حديث علي قال: لما نزلت: ﴿يا أيها الذين آمنوا إذا ناجيتم الرسول﴾ الآية، قال لي النبي ﷺ: ما ترى؟ دينار؟ قلت: لا يطيقونه، قال: فنصف دينار؟ قلت: لا يطيقونه، قال: فكَمْ؟ قلت: شعيرة، قال: إنك لزهيد، فنزلت: ﴿أشفقتم﴾ الآية قال: فبى خفف الله عن هذه الأمة. ففي هذا الحديث المشاورة في بعض الأحكام.

قلت: بل في ما يتعلق بالخبرة من أحوال الناس لأنه ﷺ إنما شاوره في قدر الصدقة التي تقدم بين يدي النجوى، وكان القرآن قد نزل فيه بالإطلاق من غير تقييد بقدر معلوم ولكن النبي ﷺ رأى أن يقدرها بقدر تسكيننا لقلوب العامة كيلا يترددوا في براءة ذمتهم عن امتثال الأمر بأداء، فشاور عليا في قدر ما يطيقونه من غير حرج، فكان ذلك من المشاورة فيما يتعلق بالخبرة من أحوال الناس لا فيما يتعلق بالأحكام.

والحق أنه ﷺ كان يشاورهم في الأحكام أيضا في كل شيء ليس فيه نص إذا أراد أن يحكم فيه باجتهاده، فقد ثبت أنه شاورهم في أسارى بدر وقال: «أشيروا علي في هؤلاء القوم»، فأشار عليه أبو بكر وعمر برأين مختلفين، فاخترار رأى أبي بكر ونزل الوحي بموافقة عمر، وكان ذلك من المشاورة في الأحكام قطعاً.

٤٩٤٧- عن ميمون بن مهران قال: كان أبو بكر الصديق رضي الله عنه إذا ورد عليه أمر نظر في كتاب الله، فإن وجد فيه ما يقضى به قضى بينهم، وإن علمه من سنة رسول الله ﷺ قضى به، وإن لم يعلم خرج، فسأل المسلمين عن السنة، فإن أعياه ذلك

وفي "فضائل الصحابة" لأسد بن موسى و "المعرفة" ليعقوب بن سفيان بسند لا بأس به عن عبد الرحمن بن غنم -بفتح المعجمة وسكون النون- وهو مختلف في صحبته أن النبي ﷺ قال لأبي بكر وعمر^(١): لو أنكما تتفقان على أمر واحد ما عصيتكما في مشورة أبدا، وقد وقع في حديث أبي قتادة في نومهم بالوادي إن تطيعوا أبا بكر وعمر ترشدوا.

قال: واختلفوا في وجوب المشاورة فنقل البيهقي في "المعرفة" الاستحباب عن النص، وبه جزم أبو نصر القشيري في تفسيره وهو المرجح اهـ ملخصا (١٣: ٢٨٣)، وقال الموفق في "المغنى": إن المشاورة ههنا لاستخراج الأدلة، ويعرف الحق بالاجتهاد، ولا يجوز أن يقلد غيره ويحكم بقول سواه، سواء ظهر له الحق فخالفه غيره فيه أو لم يظهر له شيء وسواء ضاق الوقت، أو لم يضق، وبهذا قال الشافعي وأبو يوسف ومحمد رحمهم الله تعالى.

يجوز للمجتهد ترك رأيه لرأى من هو أفقه منه:

وقال أبو حنيفة: إذا كان الحاكم من أهل الاجتهاد جاز له ترك رأيه لرأى من هو أفقه منه عنده، وإذا صار إليه فهو ضرب من الاجتهاد، لأنه يعتقد أنه أعرف منه بطريق الاجتهاد اهـ (١١: ٣٩٨). قلت: وهذا متفرع على تقليد المجتهد مجتهدا غيره هو أفقه منه، وقد تقدمت منا الإشارة إليها في دلائل جواز القضاء الإفتاء بالتقليد، فهذا عالم الأرض عمر قد قلد أبا بكر رضي الله عنه في الكلام، وفي قتال أهل الردة، وصح عن ابن مسعود أنه كان يأخذ بقول عمر (أى في الاجتهاديات).

وقال الشعبي عن مسروق: كان ستة من أصحاب النبي ﷺ يفتون الناس: ابن مسعود وعمر بن الخطاب وعلي بن زيد بن ثابت وأبي بن كعب وأبو موسى، وكان ثلاثة منهم يدعون قولهم لقول ثلاثة: كان عبد الله يدع قوله لقول عمر، وكان أبو موسى يدع قوله لقول علي، وكان زيد يدع قوله لقول أبي بن كعب، وقال جندب: ما كنت لأدع قول ابن مسعود لقول أحد من

(١) فيه دليل لما قاله أصحابنا ومذكره في "المقدمة" أن الصحابة إذا اختلفوا في أمر فكل ما ثبت فيه اتفاق الشيخين يجب الاقتداء به، فتذكر.

دعا رؤوس المسلمين وعلمائهم واستشارهم، وإن عمر بن الخطاب كان يفعل ذلك، أخرجه البيهقي بسند صحيح عنه (فتح الباري ١٣: ٢٨٥).

الناس، كذا في "الإعلام" (١: ٢٢٠)، وقد تقدم قول عمر لشريح: فإن لم يكن في كتاب الله، ولا في سنة رسول الله، ولا فيما قضى به أئمة الهدى، فأنت بالخيار: إن شئت أن تحتج رأيك، وإن شئت أن تؤمرني ولا أرى مؤامرتك إياي إلا خيرا لك. وسنده صحيح، وأمره إياه بمؤامرتة ليس إلا أمرا بالتقليد كما لا يخفى.

وقال أبو يوسف الإمام في "الخراج" له: حدثنا سعيد بن أبي عروبة عن قتادة عن سالم بن الجعد عن معدان بن أبي طلحة اليعمرى أن عمر بن الخطاب خطب يوما فحمد الله وأثنى عليه، ثم قال: اللهم إني أشهدك على أمراء الأمصار، إني إنما بعثتهم ليعلموا الناس دينهم، وسنة نبيهم ﷺ، ويقسموا فيهم فيأهم ويعدلوا بينهم، فمن أشكل عليه شيء رفعه إلى اهـ (ص ١٦)، وهذا سند صحيح على شرط مسلم، ودلالته على ما دل عليه أثر شريح ظاهرة. ولا يخفى أن المجتد إنما يقلد مجتهدا آخر فيما لم يتبين له خطأه وأما ما تبين له فيه خطأه فلا، فما أورده الموفق على أبي حنيفة لا يرد عليه أصلا فإنه لا يقول بتقليد الأئمة إذا اعتقد أن ما قاله خطأ، وإنما يقول به إذا لم يبين له خطأه، وأما أنه مما يجوز أن يبين له خطأه إذا اجتهد فكيف يجوز له أن يحكم به، ففيه أن هذا الإمكان معرض باعتقاده فيه الآن أنه أفقه منه، فالظاهر كون الحق والصواب معه، فافهم.

قال في البدائع: ولو أفضى رأيه إلى شيء وهناك مجتهد آخر أفقه منه له رأى آخر فأراد أن يعمل برأيه من غير النظر فيه ويرجح رأيه بكونه أفقه منه هل يسعه ذلك؟ ذكر في كتاب الحدود أن عند أبي حنيفة يسعه ذلك وعندهما لا يسعه إلا أن يعمل برأى نفسه، وهذا يرجع إلى أن كون أحد المجتهدين أفقه منه هل يصلح مرجحا من غير النظر في رأيه؟ من قال: يصلح مرجحا قال: يسعه، ومن قال: لا يصلح قال: لا يسعه وجه قول من لا يرى الترجيح بكونه أفقه، أن الترجيح يكون بالدليل، وكونه أفقه ليس جنس الدليل فلا يقع به الترجيح، ولهذا لا يصلح دليل الحكم بنفسه، وجه قول من يرى به الترجيح أن هذا من جنس الدليل لأن كونه أفقه يدل على أن اجتهاده أقرب إلى الصواب، فكان من جنس الدليل، فيصلح للترجيح وإن لم يصلح دليل الحكم بنفسه، وأبدا يكون الترجيح بما لا يصلح دليل الحكم بنفسه، ولهذا قيل في حده زيادة لا يسقط بها التعارض حقيقة كما علم في أصول الفقه، ولهذا أوجب أبو حنيفة تقليد الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم ورجحه على القياس لما أن قولهم أقرب إلى إصابة الحق من

٤٩٤٨- عن عمر أنه حكم في المشركة بإسقاط الإخوة من الأبوين ثم شرك بينهم بعد ذلك، فقال له رجل: إنك لم تشرك بينهم عام كذا؟ فقال: تلك على ما قضينا وهذه على ما نقضى. ولم ينقض قضاءه الأول، رواه الدارمي والدارقطني والبيهقي من حديث الحكم بن مسعود، ووقع في "النهاية" و"الوسيط" على العكس، قال ابن الصلاح: وهو سهو قطعاً وإنما هو شرك بعد أن لم يشرك. كذا رواه البيهقي والناس (التلخيص الحبير ٢: ٤٠٦). قلت: وفيه دلالة على كون الأثر مشهوراً عن عمر، وسكوت الحافظ عنه يشعر بكونه صحيح الإسناد عنده.

٤٩٤٩- ويروى عن عمر وعلى وزيد بن ثابت وابن مسعود في الجد قضايا مختلفة، علقه البخاري، وذكر الخطابي في الغريب بسند صحيح عن ابن سيرين عن

قول القائل كذا هذا اهـ (٧: ٤ و ٥).

قلت: وقد رأيت شيخى المولى الخليل - غشاه الله برحمته ورضوانه - قد ترك رأيه في مسائل برأى شيخه القطب الربانى قدس الله سره، ولم يجسر على الإفتاء بما يخالف رأيه في الاجتهاد التى قد اختلفت نصوص المذهب فيها أو اشتبهت، فاختر شيخه أحد الوجوه وكان المختار عنده وجه آخر سواه فلم يفت برأيه بل برأى شيخه لكونه يراه أفقه منه وأعلم، فافهم ذلك، والله يتولى هداك.

إذا تغير اجتهاد القاضى بعد القضاء

أو خالف اجتهاده اجتهاد من قبله لم ينقضه:

قوله: عن عمر، وقوله: ويروى عن عمر إلخ. فيه دلالة على أن القاضى إذا تغير اجتهاده من غير أن يخالف نصاً ولا إجماعاً أو خالف اجتهاده من قبله لم ينقضه لمخالته، قال الموفق فى "المغنى" (١١: ٤٠٥): لأن الصحابة رضى الله عنهم أجمعوا على ذلك، فإن أبا بكر حكم فى مسائل باجتهاده وخالفه عمر ولم ينقض أحكامه وعلى خالف عمر فى اجتهاده فلم ينقض أحكامه فإن أبا بكر سوى بين الناس فى العطاء وأعطى العبيد وخالفه عمر ففاضل بين الناس وخالفهما على فسوى بين الناس وحرّم العبيد، ولم ينقض واحد منهم ما فعله من قبله، وجاء أهل نجران إلى على فقالوا: يا أمير المؤمنين! كتابك بيدك وشفاعتك بلسانك فقال: ويحكم! إن عمر كان رشيد الأمر ولن أرد قضاء قضى به عمر رواه سعيد قلت وقد تقدم كل ذلك فى أبواب السير من هذا الكتاب، فليراجع.

عبدة قال: ما تصنع بالجد؟ لقد حفظت عن عمر فيه مائة قضية^(١) يخالف بعضها بعضاً (التلخيص الحبير ٢: ٢٦٦).

ومن ذلك ما رويناه في المتن أن عمر حكم في المشتركة بإسقاط الإخوة من الأبوين ثم شرك بينهم بعد، وقال: تلك على ما قضينا وهذه على ما قضينا، وقضى في الجد بقضايا مختلفة ولم يرد الأولي، ولأنه يفضى إلى نقض الحكم بمثله، وهذا يؤدي إلى أن لا يثبت الحكم أصلاً، لأن الحاكم الثاني يخالف الذى قبله والثالث يخالف الثاني فلا يثبت حكم، (وهذا هو الذى أشار به أبو سفيان على عثمان بن عفان رضى الله عنهما حين أراد أن يرد على عتبة بن أبى سفيان ما أخذه منه عمر وأدخله فى بيت المال، فقال أبو سفيان: إنك إن خالفت صاحبك قبلك ساء رأى الناس فيك، إياك أن ترد على من كان قبلك فيرد عليك من بعدك اه، أخرجه الطبرى فى التاريخ وقد ذكرناه فى تحقيق هدايا الأمراء).

قال الموفق: فإن قيل: فقد روى أن شريحاً حكم فى ابني عم، أحدهما أخ لأم أن المال للأخ، فرفع ذلك إلى على رضى الله عنه، فقال: على بالعبادة حتى به، فقال: فى أى كتاب الله وجدت ذلك؟ فقال: قال الله تعالى: ﴿وَأُولُو الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ﴾، فقال له على: قد قال الله تعالى: ﴿وَأَنْ كَانَ رَجُلٌ يُورِثُ كِلَا أُمْرَأَةٍ وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتٌ (أَيُّ مِنَ الْأُمِّ)، فلكل واحد منهما السدس﴾، ونقض حكمه، قلنا: لم يثبت عندنا أن علياً نقض حكمه، ولو ثبت فيحتمل أن يكون على رضى الله عنه، اعتقد أنه خالف نص الكتاب فى الآية التى ذكرها فنقض حكمه لذلك اه (٤٠٦: ١١). قلت: ومقتضى ذلك أن للقاضى أن ينقض قضاء غيره إذا كان مخالفاً لنص الكتاب أو السنة عنده وإن كان مجتهداً فيه، فتأمل.

فإن قيل: كتب عمر إلى أبى موسى: لا بد عن قضاء قضية ثم راجعت فيه نفسك فهديت لرشدك أن تنقضه، فإن الحق قديم لا ينقضه شيء والرجوع إلى الحق خير من التماذى فى الباطل إلخ. وهو يدل على نقض القضاء بتغيير الاجتهاد قلنا: معناه أن القاضى ينقض قضاءه إذا تبين له أنه قضى بالرأى فى معرض النص بدليل ما مر عنه أن القضاء لا ينقض بتغيير الاجتهاد، فافهم. قال المحقق فى "الفتح": وأؤكد الأمور فى هذا حكم شريح بما يخالف رأى على كثيراً، وهو يعلم ويوافق، (ولا ينقض قضاءه)، كما علم فى رده شهادة الحسن له وعمر قبله، فقيل: صح عن عمر رضى الله عنه أنه قلد أبالدرداء القضاء فاختمهم إليه رجلاًن قضى لأحدهما، ثم لقي المقتضى

(١) محمول على ابعة، وإلا فهو ظاهر البطلان.

٤٩٥٠- عن عائشة رضي الله عنها قالت: قال رسول الله ﷺ: «من أحدث في

عليه عمر فسأله عن حاله، فقال: قضى على، فقال: لو كنت مكانه قضيت لك، قال: فما يمنعك؟ فقال: ليس هنا نص، والرأى مشترك اهـ (٣٩٦:٦).

إذا قضى القاضى بما يخالف نص الكتاب
أو السنة أو الإجماع فهو باطل:

قوله: عن عائشة إلخ. فيه دلالة على أن القاضى إذا قضى بما يخالف الكتاب، أو السنة، أو الإجماع بأن يكون قولاً لا دليل عليه فهو رد، أى باطل منقوض يجب على من رفع إليه من القضاة أن ينقضه كما إذا قضى بالقياس فيما فيه نص يخالف رأيه.، قال فى "الهداية": وأذا رفع إلى القاضى حكم حاكم أمضاه إلا أن يخالف الكتاب أو السنة أو الإجماع بأن يكون قولاً لا دليل عليه، وفى "الجامع الصغير": وما اختلف فيه الفقهاء فقضى به القاضى ثم جاء قاض آخر يرى غير ذلك أمضاه.

والأصل أن القضاء متى لاقى فصلاً مجتهداً فيه ينفذه ولا يردده غيره (وإلا نقضه ورده) والمراد بالسنة المشهورة منها، وفيما اجتمع عليه الجمهور لا يعتبر مخالفة البعض، وذلك خلاف وليس باختلاف، والمعتبر الاختلاف فى الصدر الأول، والمجتهد فيه أن لا يكون مخالفاً لما ذكرنا اهـ أى من الكتاب والسنة المشهورة والإجماع، فإذا حكم حاكم بخلاف ذلك ورفع إلى آخر لم ينفذه بل يبطله، حتى لو نفذ ثم رفع إلى قاض نقض لأنه باطل وضلال، والباطل لا يجوز عليه الاعتماد بخلاف المجتهد فيه (وهو ما لا يكون مخالفاً لصحاح الكتاب أو السنة أو الإجماع) فإنه إذا رفع إلى الثانى نفذ كما مر، فإن نقضه فرفع إلى ثالث فإنه ينفذ القضاء الأول ويبطل الثانى، لأن الأول كان فى محل الاجتهاد وهو نافذ بالإجماع، والثانى مخالف للإجماع اهـ من "العناية".

وقال المحقق فى "الفتح": فشرط حل الاجتهاد أن لا يكون مخالفاً للكتاب أو السنة -يعنى المشهورة- (وهى ما تلقاه الأمة بالقبول لا ما اصطلاح عليه المحدثون) مثل: «البينة على المدعى واليمين على من أنكر»، فلو قضى بشاهد ويمين لا ينفذ ويتوقف على إمضاء قاض آخر كذا فى أقضية الجامع، وفى بعض المواضع ينفذ مطلقاً، ثم يراد بالكتاب: المجمع على مراده أو ما يكون مدلول لفظه ولم يثبت نسخه ولا تأويله بدليل مجمع عليه، فالأول مثل: «حرمت عليكم أمهاتكم» الآية، لو قضى قاض بحل أم أمرأته (أو بحل موطوءة الأب منكوحة كانت أو جارية)

أمرنا هذا ما ليس فيه فهو رد»، وفي لفظ: «من صنع أمراً على غير أمرنا فهو رد». رواه

كان باطلا لا ينفذ، والثاني: مثل ﴿ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه﴾ فلا ينفذ الحكم بحل متروك التسمية عامداً، ولقائل أن يقول: إن النص مأول بالمذبح للأنصاب فيقع الخلاف في أنه مأول أو ليس بمأول فلا يكون حكم أحد المتناظرين بأنه غير مأول قاضيا على غيره بمنع الاجتهاد فيه، نعم قد يترجح أحد القولين على الآخر بثبوت دليل التأويل (ومنعه)، فيقع الاجتهاد في بعض أفراد هذا القسم أنه مما يسوغ فيه الاجتهاد أولا ولذا نمنع نحن نفاذ القضاء في بعض الأشياء ويجيزونه وبالعكس، وفي الخلاصة من أدب القاضى قال: وأما القضاء بحل متروك التسمية عمدا فجائز عندهما، وعند أبى يوسف لا يجوز.

وأما عدم تسويغ الاجتهاد بكونه مخالفا للإجماع سواء كان ذلك على الحكم أو على تأويل السمعى أو بنقل عدم تسويغ فقهاء العصر اجتهاده وذلك مثل اجتهاد ابن عباس رضى الله عنهما في جواز ربا الفضل لم يقبله الصحابة منه، فلو قضى به قاض لا ينفذ وهذا هو المراد بقول المصنف: وفيما اجتمع عليه الجمهور لا يعتبر مخالفة البعض ولا يعنى أنه لا يعتبر في انعقاد الإجماع، بل لا يعتبر في جواز الاجتهاد، فالمراد إذا اتفق أهل الإجماع على حكم فخالفهم واحد لا يصير المحل بذلك محل اجتهاد، حتى لا ينفذ القضاء، بقول ذلك الواحد، والذي صححه شمس الأئمة واختاره أن الواحد المخالف إن سوغوا له اجتهاده لا يثبت حكم الإجماع، وإن لم يسوغوا لا يصير المحل مجتهدا فيه، قال: وإليه أشار أبو بكر الرازى، لأن ذلك كما قال المصنف خلاف لا اختلاف. ثم المعتبر الاختلاف في الصدر الأول يعنى إنما يكون المحل محل اجتهاد بتحقيق الخلاف فيه بين الصحابة، وقد يحتمل بعض العبارات ضم التابعين، وعليه فرع الخصاف أن للقاضى أن ينقض القضاء ببيع أم الولد لأنه مخالف لإجماع التابعين، وقد حكى في هذا الخلاف عندنا فقيـل: هذا قول محمد أما على قول أبى حنيفة وأبى يوسف فيجوز قضاءه ولا يفسخ، وفي النوازل عن أبى يوسف: لا ينفذ القضاء به فاختلف الرواية عن أبى يوسف.

وقال شمس الأئمة السرخسى: هذه المسألة تبتنى على أن الإجماع المتأخر يرفع الخلاف المتقدم عند محمد، وعند أبى حنيفة وأبى يوسف لا يرفع، يعنى اختلف الصحابة في جواز بيعهن: فعن على الجواز، وعمر وغيره على منعه. ثم أجمع التابعون على عدم جواز بيعهن، فكان قضاء القاضى به على خلاف الإجماع عند محمد فيطلبه الثانى، وعند هما لما لم يرفع اختلاف الصحابة وقع فى حمل الاجتهاد فلا ينقضه الثانى، ولكن قال القاضى أبو زيد فى التقويم: إن محمدا روى

أبو داود واللفظ له، وأخرجه البخارى ومسلم وابن ماجة بنحوه (عون ٤: ٤٢٩).

عنهم جميعا أن القضاء يبيع أم الولد لا يجوز اه ملخصا (٦: ٣٩٤)، وهو يفيد أن الإجماع اللاحق يرفع الاختلاف السابق عندهم جميعا والله تعالى أعلم.

وظهر بهذا التفصيل الجواب عما أورده الموفق على أبى حنيفة ومحمد من التناقض فى القول حيث قال: وعن مالك وأبى حنيفة أنهما قالوا: لا ينقض الحكم إلا إذا خالف الإجماع ثم ناقضا فقال مالك: إذا حكم بالشفعة للجار نقض حكمه. وقال أبو حنيفة: إذا حكم ببيع متروك التسمية أو حكم بين العبيد بالقرعة نقض حكمه. وقال محمد بن الحسن: إذا حكم بالشاهد واليمين نقض حكمه، وهذه مسائل خلاف موافقة للسنة اه (١١: ٤٠٤).

قلنا: إن مالكا اعتمد فى الشفعة على عمل أهل المدينة وهو كالإجماع عنده، فكان الحكم بالشفعة للجار خلاف الإجماع على أصله، وفى نقض الحكم ببيع متروك التسمية خلاف عندنا، كما مر، ولو صح القول بالنقض فإن هذا الحكم مخالف لصريح النص عندنا، وكونه مأولا عند الخصم ليس بحجة علينا، فإن محل التأويل إنما هو المجلد دون الصريح، والحكم بالقرعة منسوخ عندنا، والقضاء بالمنسوخ باطل إجماعا، وكون الخصم لا يلتزم النسخ لا يكون حجة على من ثبت عنده، أو هو محمول على الصلح دون القضاء، والحكم بالشاهد واليمين خلاف للسنة المشهورة: «البينة على المدعى واليمين على من أنكر» ولنص الكتاب: «واستشهدوا شهيدين من رجالكم فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء» إلى قوله: «ذلك أدنى أن لا ترتابوا»، ولم يقل: فإن لم يكونا رجلين فرجل ويمين المدعى، ومثل هذا إنما يذكر لقصر الحكم عليه، ولما قال: «ذلك أدنى أن لا ترتابوا»، فلا مزيد على الأدنى (كذا فى الكفاية ٦: ٣٩٣) وعن الزهرى قال: هى أى القضاء بشاهد ويمين بدعة، أول من قضى بها معاوية. فالحديث المروى فى القضاء بالشاهد واليمين وإن رواه مسلم، لكنه ضعيف لا يعمل به بهذا الانقطاع، فلا يقبل عند المعارضة بما هو أقوى منه فافهم. كذا فى «فوائح الرحموت» (ص ٦١٩)، وسنين علة الحديث فى باب الدعوى إن شاء الله تعالى، وقد مر أن خلاف الواحد لا يجعل المحل اجتهاديا ما لم يسوغوا له اجتهداه، وأيضا فنقض القضاء بشاهد ويمين مختلف فيه عندنا، ففى بعض المواضع من الجامع: ينفذ مطلقا، كما مر.

ليس على القاضى تتبع قضايا من كان قبله:

فائدة: ليس على القاضى تتبع قضايا من كان قبله لأن الظاهر صحتها وصوابها، فإن تتبع

٤٩٥١- عن الزهرى عن سالم عن أبيه قال: بعث النبي ﷺ خالد بن الوليد إلى بنى جذيمة فدعاهم إلى الإسلام فلم يحسنوا أن يقولوا: أسلمنا فجعلوا يقولون: صباناً صباناً، فجعل خالد يقتل منهم ويأسر حتى قدمنا على النبي ﷺ فذكرناه له، فرفع النبي ﷺ يديه فقال: اللهم إني أبرأ إليك مما صنع خالد مرتين، رواه البخارى مختصراً وزاد الباقر فى رواية عند ابن إسحاق: ثم دعا رسول الله ﷺ علياً فقال: اخرج إلى هؤلاء القوم فاجعل أمر الجاهلية تحت قدميك، فخرج حتى جاءهم ومعه مال فلم يبق أحد إلا وداه، (فتح البارى ٨: ٤٦).

نظر فى الحاكم قبله فإن كان ممن يصلح للقضاء فما وافق من أحكامه الصواب أو لم يخالف كتاباً ولا سنة ولا إجماعاً لم يسغ نقصه وإن كان مخالفاً لأحد هذه الثلاث (بالمعنى الذى مر ذكره فى كلام المحقق)، وكان فى حق الله تعالى - كالعناق والطلاق - نقصه، لأن له النظر فى حقوق الله سبحانه، وإن كان يتعلق بحق آدمى لم ينقصه إلا بمطالبة صاحبه، وإن كان القاضى قبله لا يصلح للقضاء نقضت قضاياه المخالفة للصواب كلها، سواء كانت مما يسوغ فيه الاجتهاد أو لا يسوغ، لأن حكمه غير صحيح، وقضائه كلا قضاء لعدم شرط القضاء فيه، وليس فى نقض قضاياه نقض الاجتهاد بالاجتهاد لأن الأول ليس باجتهاد، ولا ينقض ما وافق الصواب لعدم الفائدة فى نقضه، فإن الحق وصل إلى مستحقه. وقال أبو الخطاب: تنقض قضاياه كلها ما أخطأ فيه وما أصاب، وهو مذهب الشافعى، لأن وجود قضائه كعدمه، ولا أعلم فيه فائدة، فإن الحق لو وصل إلى مستحقه بطريق القهر من غير حكم لم يغير ذلك، وكذلك إذا كان بقضاء وجوده كعدمه والله تعالى أعلم، كذا قاله الموفق فى "المغنى"، وقواعدنا تساعد.

قوله: عن الزهرى عن سالم إلخ. قال العبد الضعيف: ترجم له البخارى إذا قضى الحاكم بجور أو خلاف أهل العلم فهو رد. قال العينى: أى مردود ينقض، وهذا لا خلاف فيه بين أهل العلم، فإن كان على وجه الاجتهاد والتأويل كما صنع خالد بن الوليد رضى الله عنه فإن الإثم فيه ساقط، والضمان لازم فى ذلك عند عامة أهل العلم إلا أنهم اختلفوا فيه، فقالت طائفة: إذا أخطأ الحاكم فى حكمه فى قتل أو جراح فدية ذلك فى بيت المال. وكذا عند الثورى وأبى حنيفة وأحمد وإسحاق، وعند الأوزاعى وأبى يوسف ومحمد والشافعى على عاقلة الإمام. وموضع الترجمة قوله ﷺ: اللهم أبرأ إليك مما صنع خالد - يعنى من قتله الذين قالوا: صباناً قبل أن يستفسرهم عن مرادهم بذلك القول - فإن فيه إشارة إلى تصويب فعل ابن عمر ومن تبعه فى تركهم متابعة خالد

باب يجوز للحاكم ترجمان واحد

٤٩٥٢- وقال خارجة بن زيد بن ثابت عن زيد بن ثابت: إن النبي ﷺ أمره أن يتعلم كتاب اليهود، قال: فتعملته في نصف شهر حتى كتبت للنبي ﷺ كتبه وأقرأته كتبهم إذا كتبوا إليه. علقه البخاري في الصحيح ووصله مطولا في كتاب التاريخ عن إسماعيل بن أبي أويس ثنى عبد الرحمن بن أبي الزناد عن أبيه عن خارجة به، وأخرجه أبو داود والترمذي من رواية عبد الرحمن بن أبي الزناد. قال الترمذي: حسن صحيح. وقد رواه الأعمش عن ثابت بن عبيد عن زيد بن ثابت أن النبي ﷺ أمره أن يتعلم السريانية، وله طريق أخرى أخرجه ابن سعد، وفي كل ذلك رد على من زعم أن عبد الرحمن بن أبي الزناد تفرد به، نعم! لم يروه عن أبيه عن خارجة إلا هو، فهو تفرد نسبي (فتح الباري ١٢: ١٦٢).

على قتل من أمرهم بقتلهم من المذكورين. وقال الخطابي: الحكمة في تبرئه ﷺ من فعل خالد مع كونه لم يعاقبه على ذلك لكونه مجتهدا أن يعرف أنه لم يأذن له في ذلك خشية أن يعتقد أحد أنه كان يأذنه، ولينزجر غير خالد بعد ذلك عن قتل مثله، وقال ابن بطال: الإثم وإن كان ساقطا عن المجتهد في الحكم إذا تبين أنه بخلاف جماعة أهل العلم لكن الضمان لازم للمخطئ عند الأكثر مع الاختلاف، وقد بيناه الآن اهـ (١١: ٤١٥)، وقال الحافظ في "الفتح": والذي يظهر أن التبرأ من الفعل لا يستلزم إثم فاعله ولا إلزامه للغرامة. فإن إثم المخطئ مرفوع وإن كان فعله ليس بمحمود اهـ (١٣: ١٥٩). قلت: ولكن إيجاب الله تعالى الدية على القاتل خطأ يشعر بأن الضمان غير ساقط عن المخطئ ويؤيده ما رواه ابن إسحاق في القصة من طريق الباقر رضي الله عنه أنه ﷺ أدى ديات المقتولين من بيت المال أو من عنده، وفيه حجة لما ذهب إليه الثوري وأبو حنيفة ومن تبعهما رضي الله عنهم.

باب يجوز للحاكم ترجمان واحد

قوله: وقال خارجة إلخ. قال العبد الضعيف: قال ابن البطال: أجاز الأكثر ترجمة واحد. وقال محمد بن الحسن رحمه الله: لا بد من رجلين أو رجل وامرأتين. وقال الشافعي رحمه الله: هو كالبينة. وعن مالك روايتان، قال: وحجة الأول ترجمة زيد بن ثابت وحده للنبي ﷺ وأبي جمرة لابن عباس، وأن الترجمان لا يحتاج إلى أن يقول: أشهد بل يكفيه مجرد الإخبار، وهو تفسير ما

٤٩٥٣- وقال أبو جمرة: كنت أترجم بين ابن عباس وبين الناس، ذكره البخارى فى حديث أخرجه فى العلم من رواية شعبة عن أبى جمرة فذكر (فتح البارى ١٢: ١٦٢).

يسمعه من الذى يترجم عنه، ونقل الكرايسى عن مالك والشافعى: الاكتفاء بترجمان واحد، وعن أبى حنيفة: الاكتفاء بواحد، وعن أبى يوسف: اثنين، وعن زفر: لا يجوز أقل من اثنين. وقال الكرماني: الحق أن البخارى لم يححر هذه المسألة إذ لا نزاع لأحد أنه يكفى ترجمان واحد عند الإخبار، وأنه لا بد من اثنين عند الشهادة، فيرجع الخلاف إلى أنها إخبار، أو شهادة، فلو سلم الشافعى أنها إخبار لم يشترط العدد، ولو سلم الحنفى أنها شهادة لقال بالعدد، والصور المذكورة فى الباب كلها أخبار، أما المكتوبات فظاهر، وأما قصة المرأة وقول أبى جمرة فأظهر، فلا محل لأن يقال على سبيل الاعتراض، وقال بعض الناس: بل الاعتراض عليه أوجه، فإنه نصب الأدلة فى غير ما ترجم عليه وهو ترجمة الحاكم إذ لا حكم فيما استدل به، انتهى.

قال الحافظ فى الفتح: وهو أولى بأن يقال فى حقه: إنه ما حرر فإن (البخارى ذهب إلى أن الترجمة من جنس الإخبار مطلقا سواء كان من ترجمان الحاكم عند الحكم أو من غيره، وإن) أصل ما احتج به اكتفاء النبى ﷺ بترجمة زيد بن ثابت واكتفاء به وحده، وإذا اعتمد عليه فى قراءة الكتب التى تردد فى كتابة ما يرسله إلى من يكاتبه التحقيق به اعتماده عليه فيما يترجم له عمن حضر من أهل ذلك اللسان. (ولو لم يعتمد على ترجمان واحد لنقل ولو مرة أنه اتخذ ترجمانين عند الحكم، وإذا لم ينقل ذلك ولا فى رواية سقيمة ولا مرسله دل على جواز الاكتفاء بترجمان واحد مطلقا) فإذا اكتفى بقوله فى ذلك وأكثر تلك الأمور يشتمل على الأحكام وقد يقع فيما طريقه منها الإخبار ما يترتب عليه الحكم فكيف لا تتجه الحجة به وكيف يقال: إنه ما حرر المسألة وقد ترجم الحب الطبرى فى الأحكام ذكر اتخاذ مترجم والاكتفاء بواحد وأورد فيه حديث زيد ابن ثابت، وما علقه البخارى عن عمر وعن ابن عباس ثم قال: احتج بظاهر هذه الأخبار من ذهب إلى جواز الاقتصار على مترجم واحد ولم يتعقبه، وما قصة المرأة مع عمر فظاهر السياق أنها كانت فيما يتعلق بالحكم، لأنه درأ الحد عن المرأة لجهلها بتحريم الزنا بعد أن ادعى عليها، وكاد يقيم عليها الحد، واكتفى فى ذلك بإخبار واحد بترجم عن لسانها، وكان ذلك بمحضر من على وعثمان وعبد الرحمن رضى الله عنهم ولم ينكروه ولم ينقل عن غيرهم خلافة، فقوى الاحتجاج به. وأما قصة أبى جمرة مع ابن عباس (فإن أبا جمرة كان ترجمانا له وهو زال على البصرة

٤٩٥٤- وقال عمر وعنده على وعبد الرحمن وعثمان: ماذا تقول هذه؟ قال عبد الرحمن بن حاطب: فقلت: تخبرك بصاحبها الذى صنع بها، علقه البخارى مختصراً

فالظاهر أنه كان يترجم له عند الحكم وغيره كما هو مقتضى الإطلاق، ومن ادعى التقييد بغير الحكم فعليه البيان وأما قصة هرقل فإنها وإن كانت فى مقام الأخبار المحض فلعلة إنما ذكرها استظهاراً وتأكيداً. وقد قال ابن المنذر: القياس يقتضى اشتراط العدد فى الأحكام، لأن كل شيء غاب عن الحاكم لا يقبل فيه إلا البينة الكاملة، والواحد ليس ببينة كاملة حتى يضم إليه كمال النصاب، غير أن الحديث إذا صح سقط النظر، وفى الاكتفاء يزيد بن ثابت وحده حجة ظاهرة لا يجوز خلافها، انتهى. قال الحافظ: ويمكن أن يجاب أن ليس غير النبى ﷺ من الحكام فى ذلك مثله، لإمكان اطلاعه على ما غاب عنه بالوحي بخلاف غيره بل لا بدله من أكثر من واحد، فمهما كان طريقه الإخبار يكتفى فيه بالواحد، ومهما كان طريقه الشهادة لا بد فيه من استيفاء النصاب.

قلت: إن الخصوصية لا تثبت إلا بدليل، وإلا جاز لنا أن نقول: إن قضاءه ﷺ بشاهد ويمين مختص به، وليس غيره من الحكام فى ذلك مثله. وأيضاً فإمكان اطلاعه على ما غاب عنه بالوحي يغنى عن الواحد كما يغنى عن الاثنين، فلم يكن له حاجة إلى زيد بن ثابت ولا غيره، ولكنه إنما اتخذ الترجمان العارف بلسان القوم إقامة للحجة عليهم، فكان اكتفاءه بالواحد دليلاً ظاهراً لا يجوز خلافه. وقد نقل الكرابيسى أن الخلفاء الراشدين والملوك بعدهم لم يكن لهم إلا ترجمان واحد اهـ (١٦٣: ١٦٤)، وهو منه حكاية الإجماع على ذلك. وفيه أنهم لم يحملوا اكتفاءه ﷺ بترجمة زيد على الخصوصية بل أجروه على العموم، وأورد بعض الأحباب على ابن المنذر أن قوله: كل شيء غاب عن الحاكم لا تقبل فيه إلا البينة غير صحيح على الإطلاق، لأن قول الشاهد: رأيته يفعل كذا وسمعته يقول كذا، شيء غاب عن الحاكم ينبغى أن لا يقبل إلا بالبينة فيلزم التسلسل فى الشهود وهو باطل، فكذلك قوله المذكور، اهـ.

قلت: وهذا بهذر الفلاسفة أشبه منه بكلام العلماء، فإن قول الشاهد إن كان مما يتعلق بدعوى المدعى ويؤيدها فلم يقبل إلا ما قال المدعى. وهذا شاهد له والآخر شاهد ثان. وإن كان مما لا يتعلق بدعواه كان لغوا لا يلتفت إليه فأين التسلسل؟

قال: وأما ثانياً: فلأن الحديث لا يتعلق بالشهادات بل هو يتعلق بالأخبار، فكيف يترك به القياس فى الشهادات اهـ.

قلت: فيه تقييد للمطلق من غير دليل، ومن أنبأك أنه ﷺ لم يكن يكتب فى الأحكام؟

ووصله عبد الرزاق وسعيد بن منصور من طرق عن يحيى بن عبد الرحمن بن حاطب عن أبيه مطولا (فتح الباري ٣: ١٦٢). قلت: وهو في قصة لعمر وعثمان في جارية زنت

وقد يقع فيما طريقه منها الإخبار ما يترتب عليه الحكم فكيف لا تتجه الحجة به؟ وقوله: فكيف يترك به القياس في الشهادات إنما يتم لو ثبت كون الترجمة من جنس الشهادة، وظاهر الآثار في هذا الباب أن الترجمان كان يجري عند الأمم مجرى الخبر لا مجرى الشهادة، فقوله: إن الاستدلال لا يتم بما رويناه على المدعى بل المسألة اجتهادية فقط رد عليه كما لا يخفى على من أمعن النظر في الدلائل وتأمل تقرير الاستدلال الذي ذكرناه.

وفي "المبسوط" عن أبي حنيفة وأبي يوسف أنهما قالوا: المترجم مخبر غير ملزم، وخبر الواحد مقبول بشرط العدالة والإسلام وإن كان ملزما، كما في رواية الأخبار وكما في الشهادة على هلال رمضان، والدليل عليه أنه لا يعتبر فيه لفظة الشهادة (بالإجماع) ولو كان هذا في معنى الشهادة لاختص بما اختص به الشهادة من بين سائر الأخبار بلفظ الشهادة، فإذا لم يجعل هذا الخبر بمنزلة الشهادة فيه ففي العدد أولى، واشتراط الإسلام والعدالة هنا بمنزلة اشتراط ذلك في رواية الأخبار واشتراط الحرية، لأنه يلزم الغير ابتداء من غير أن يلتزم شيئا، وكان من باب الولاية، والرق ينافي الولاية على الغير، بخلاف رواية الأخبار والشهادة على هلال رمضان فإنه يلتزم ذلك بنفسه ثم يتعدى إلى غيره، فلا تشترط الحرية فيه لذلك، ومع أن الواحد يكفي لذلك، ولكن الرجلان، أو رجل وامرأتان أوثق لأنه في الاحتياط أقرب اهـ (١٦: ٩٠).

وفي حكم الترجمان المزكى ورسول القاضى إلى المزكى، ولكن ذكر صاحب "الهداية" وتبعه المحقق في "الفتح": أن الخلاف في تزكية السر (فيكتفى بالواحد عندهما فيها، ولا بد من اثنين عند محمد). فأما تزكية العلانية فيشترط فيها العدد بالإجماع على ما ذكره الخصاصف مع أن الوجه المذكور يجري فيه، وقدمنا أنه زيادة شبه لها بالشهادة من حيث اشتراط مجلس القضاء لها اتفاقا اهـ (٦: ٤٦١).

قلت: ومقتضى ذلك أن يشترط في الترجمان العدد بالإجماع لأنه يترجم للقاضى كلام الشاهد في مجلس القضاء فكان كالمزكى علانية، وإلا لزم القول بالفرق بين الترجمان والمزكى وقد صرحوا بالتسوية بينهما كما في "الهداية" مع "فتح القدير" (٦: ٤٦٠)، فليتأمل.

ثم رأيت صاحب "العناية" قد بحث فيه بأن اشتراط العدد في تزكية العلانية ينافي عدم اشتراط ذلك في تزكية السر، لأن المزكى في السر هو المزكى في العلانية، ثم أجاب بأن الخصاصف

وهي أعجمية وادعت أنها لم تعلم تحريمه فأشار عليه عثمان بأن ليس الحد إلا على من

شرط أن يكون المزكى فى السر غير المزكى فى العلانية، فيجوز أن يكون العدد شرطاً فى أحدهما دون الآخر، قال فى الخلاصة: شرط الخصاص أن يكون المزكى فى العلانية غير المزكى فى السر، أما عندنا فالذى يزكيهم فى السر يزكيهم فى العلانية اهـ (٦: ٤٦١)، وفيه إشعار بأن ما ذكره الخصاص ليس بظاهر الرواية عن أصحاب المذهب والله تعالى أعلم.

الكلام فى مراد البخارى ببعض الناس فى مسألة الترجمان:

فائدة: قال البخارى: وقال بعض الناس: لا بد للحاكم من مترجمين اهـ قال الكرمانى: قال مغلطائى: كأنه يريد ببعض الناس الشافعى وهو رد لقول من قال: إن البخارى إذا قال: بعض الناس، أراد به أبا حنيفة، ثم قال الكرمانى: غرضهم بذلك: غالب الأمر، أوفى موضع تشنيع عليه وقبح الحال، أو أراد به ههنا أيضاً بعض الحنيفة، لأن محمد بن الحسن قال بأنه لا بد من اثنين، غاية ما فى الباب أن الشافعى أيضاً قائل به لكن لم يكن مقصوداً بالذات انتهى. وقال بعضهم: (هو الحافظ ابن حجر فى الفتح): المراد ببعض الناس محمد بن الحسن، فإنه الذى اشترط أنه لا بد فى الترجمة من اثنين ونزلها منزلة الشهادة، ووافقه الشافعى فتعلق بذلك مغلطائى فقال: فيه رد لقول من قال إلخ.

قلت: سبحان الله! ما هذا التعصب الباطل حتى يوقعوا به أنفسهم فى المحذور. فمآله الكرمانى الذى طرح جلباب الحياء ويقول: أوفى موضع تشنيع عليه وقبح الحال، وما التشنيع وقبح الحال إلا على من يتكلم فى الأئمة الكبار الذين سبقوهم بالإسلام وقوة الدين كثرة العلم وشدة الورع والقرب من زمن النبى ﷺ، ومع هذا فالكرمانى لم يجزم بأن مراد البخارى ببعض الناس أبو حنيفة ومحمد بن الحسن، لأنه ردد فى كلامه.

والعجب من بعضهم الذى جزم بأن المراد به محمد بن الحسن، فهروبهم عن كون المراد به الشافعى مثل ما ذكره الشيخ علاء الدين مغلطائى، لماذا؟ والحال أن المراد به لو كان الشافعى لما يلزم به النقض للشافعى (لأنه لا يرمى إلا شجر فيه ثمر) ولا ينقض من جلالة قدره شيء، على أن البخارى لا يراعى الشافعى قط، والدليل عليه أنه ما روى عنه قط فى جامع "الصحيح"، ولو كان يعترف به لروى عنه كما روى عن الإمام مالك جملة مستكثرة، وكذلك روى عن أحمد بن حنبل فى آخر المغازى فى مسند بريدة أنه غزا مع النبى ﷺ ست عشرة غزوة، وقال فى كتاب الصدقات: حدثنا محمد بن عبد الله الأنصارى حدثنا أبى حدثنا ثمامة الحديث. ثم قال عقبه:

علمه، وقد تقدم بتمامه فى كتاب الحدود.

وزادنى أحمد بن حنبل عن الأنصارى، وقال فى كتاب النكاح: قال لنا أحمد بن حنبل. كذا فى "العمدة" للعينى (١١: ٤٢١).

قلت: ولا راحة لهم فى أن البخارى ذكر الشافعى فى موضعين من صحيحه فى (باب الركاز الخمس) وفى تفسير العرايا من البيوع، كما فى "الطبقات" للسبكى (٢: ٤) أما أولا: فلأنه إنما ذكر قوله فى ترجمة الباب تعليقا وقد علق عن جماعة هم ضعفاء عنده كما لا يخفى على من راجع مقدمة "الفتح" للحافظ ورأى أسماء من علق عنهم البخارى فى الصحيح، وأما ثالثا: فلأنه لم يعلق عنه شيئا من الحديث، وإنما ذكر قوله فى تفسير الركاز والعريّة. وأما رابعا: فلأنه لم يذكره باسمه وإنما قال: قال ابن إدريس. ويحتمل أن يكون أراد به عبد الله بن إدريس الأودى الكوفى، كما جزم به ابن التين فى الموضع الثانى. ومن تأمل طريق البخارى فى التفقه لعرف بأنه برئ من التقليد لا يقلد مالكا ولا الشافعى ولا أحدا من الناس، وأما يتبع ما لاح له من الكتاب والسنة أنه الحق باجتهاده، وليس ذكره أقوال مالك أو الشافعى فى الصحيح ولا سماعه من الزعفرانى وأبى ثور والكرائيسى والحميدى من أصحاب الشافعى دليلا على كونه مقلدا لواحد منهم، فإنه سمع من كثير من أصحاب أبى حنيفة وأبى يوسف ومحمد أيضا، وحفظ كتب ابن المبارك ووكيع وغيرهما من أصحاب أبى حنيفة، كما لا يخفى على من وقف على سيرته وأحواله رضى الله عنه.

العجب من الحافظ فى جزمه بأن المراد

ببعض الناس محمد بن الحسن دون الشافعى:

والعجب من الحافظ ابن حجر أنه كيف جزم بأن المراد ببعض الناس محمد بن الحسن فإنه الذى اشترط أنه لا بد فى الترجمة من اثنين ووافقه الشافعى إلخ ولم يدر أن موافقة الشافعى إياه إن كان تقليدا له فتلك مزية لمحمد بن الحسن لا يوزن اعتراض البخارى عليه بجنبها بشيء. وإن كان اجتهدا منه بغير تقليد فلا معنى لجعله محمد بن الحسن فيه أصلا والشافعى تبعا له، وقاتل الله التعصب الباطل الذى ألجأ القوم إلى تفصيل ما أجمله البخارى رحمه الله وتفسير ما أبهمه، فوقعوا فى ورطة الغيبة التى سلم منها البخارى بإجماله وإبهامه، فما كان ضرهم لو أجملوا ما أجمله وأبهموا ما أبهمه؟ لا سيما والأقوال التى عزاها إلى بعض الناس لم ينفرد بها الإمام أبو حنيفة بل له سلف فى بعضها من أجلة التابعين ووافقه على البعض منها الثورى وغيره من فقهاء العراق وأئمة

المسلمين كما لا يخفى على من عرف باختلاف العلماء وتبع مذاهب الفقهاء.

لا يضر أبا حنيفة وأصحابه إعراض البخارى عن الرواية عنهم:

وأيضا فما ذا يضر أبا حنيفة ومحمد بن الحسن والشافعى رحمهم الله إعراض البخارى عن الرواية عنهم أو اعتراضه عليهم وقد أعرض عن الرواية عن بعض أئمة أهل البيت فى صحيحه - كالإمام جعفر بن محمد الصادق رضى الله عنه - وأخرج فيه لعمر بن عبد شريك المعتبرة ولم يسمه (فتح البارى ١٣: ٢٦)، وأخرج لعمران بن حطان^(١) رأس الخوارج الذى أثنى على ابن ملجم الشقى فى قتله أمير المؤمنين على بن أبى طالب رضى الله عنه بقوله:

ياضربة من كى ما أراد بها إلا ليبلغ عند الله رضوانا
إني لأذكره يوما فأحسبه أوفى البرية عند الله ميزانا
إلى آخر ما هذى وهذر وافترى، فأخزى الله قائل هذه الأبيات وأبعده، وقبحه ولعنه.

ما أجر الله على الله! ولقد أحسن وأجاد بكر بن حماد فى معارضته بقوله فرضى الله عنه وعنا وأرضاه وأرضانا حيث يقول:

قل لابن ملجم والأقدار غالبية	هدمت ويلك للإسلام أركانا
قتلت أفضل من يمشى على قدم	وأول الناس إسلاما وإيمانا
وأعلم الناس بالقرآن ثم بما	سن الرسول لنا شرعا وتبيانا
صهر النبى ومولاه وناصره	أضحت مناقبه نورا وبرهانا
وكان منه على رغم الحسود له	مكان هرون من موسى بن عمران
وكان فى الحرب سيفا صار ما ذكرنا	ليثا إذا لقي الأقران ^(٢) إقرانا
ذكرت قاتله والدمع منحدر	فقلت: سبحان رب الناس سبحانا
إني لأحسبه ما كان من بشر	يخشى المعاد ولكن كان شيطانا

(١) قال الحافظ فى مقدمة "الفتح": وهو الذى رثى عبد الرحمن بن ملجم قاتل على رضى الله عنه بتلك الأبيات السائرة اه ثم اعتذر عن البخارى أنه إنما أخرج حديثه فى المتابعات، فللحديث عنده طرق غير هذه اه قلنا: وأى حاجة للصحيح إلى المتابعة وإلى مثل هذه المتابعة؟ لا سيما وللحديث عنده طرق عديدة، وأيضا فهل جعفر بن محمد الصادق وغيره من أئمة أهل البيت كزيد بن على وأمثلة أنزل رتبة عنده من عمران بن حطان حيث لم يخرج لهم فى الصحيح شيئا ولا متابعة فإلى الله المشتكى.

(٢) الأول جمع قرين، والثانى مصدر من الإفعال بمعنى القوة، ط.

كتاب الشهادات

باب الترغيب في أداء الشهادة

٤٩٥٥- عن زيد بن خالد الجهني أن رسول الله ﷺ قال: ألا أخبركم بخير

أشقى مرادا إذا عدت قبائلها
كعاقر الناقة الأولى التي جلبت
قد كان يجزهم أن سوف يخضبها
فلا عفا الله عنه ما تحمله
بقوله بيت شعر ظل مجترما
من ضربة من كمي ما أراد بها
بل ضربة من غوى أو رده لظي
كأنه لم يرد قصدا بضربته
وقال أبو الطيب الطبري:

إنى لأبرأ مما أنت ذاكره
إنى لأذكره يوما فألعه
عليك ثم عليه من جماعتنا
فأنتما من كلاب النار جاء به
عن ابن ملجم الملعون بهتانا
ديننا وألعن عمران بن حطانا
لعائن كثرت سرا وإعلانا
نص الشريعة إعلانا وتبياننا

وقد أخطأ من زعم أن عمران بن حطان صحابي فليس بصحابي وإنما هو رجل من الخوارج،
عده الحافظ في "التقريب" من الثالثة (ص: ١٦٢) ومن أراد الإطلاع على ما رد به علماء الأمة على
عمران هذا فليراجع طبقات الشافعية للسبكي (١: ١٥٢) فليت البخاري رحمه الله لم يخرج له في
الصحيح شيئا ولا لعمر بن عبيد، وأخرج فيه للإمام جعفر بن محمد الصادق رضي الله عنه كما
فعله مسلم رحمه الله فإنه أخرج في صحيحه لهذا الإمام ولم يخرج للأولين شيئا، ولكن السيف
قد ينبو والجواد قد يكبو، فلا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم، ودلالة بقية الآثار على معنى
الباب ظاهرة، وقد مر تقريرها في غضون الكلام على الحديث الذي فتحنا به الباب والله تعالى أعلم
بالحق والصواب، ظ.

باب الترغيب في أداء الشهادة وعدم كتمانها

أقول: سيق الحديث للترغيب في أداء الشهادة لئلا يتساهل الناس فيه، فقال: خير الشهداء

الشهداء؟ الذى يأتى بشهادته قبل أن يسألها، رواه أحمد ومسلم وأبو داود وابن ماجه

من يتسارع فى أداء ما عليه من الشهادة، ولا ينتظر أن يسأله صاحب الحق أن يشهد له، ولا يعارضه ما فى الصحيحين عن عمران بن حصين عن النبى ﷺ قال: «خير إمتى قرنى ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم» قال عمران: فلا أدى أذكر بعد قرنه قرنين أو ثلاثة- ثم إن من بعدهم قوما يشهدون ولا يستشهدون ويخونون ولا يؤتمنون وينذرون ولا يوفون ويظهر فيهم السمن» (نيل الأوطار ٨: ٥٦٢)؛ لأن هذا الحديث مسوق لعدم اعتناء الشهود بالدين، ولا تعارض عند اختلاف الغرض، والمسابقة إلى الشهادة قد يكون للاهتمام بالدين وقد يكون لعدم الاعتناء به، فليس هو محمودا مطلقا ولا مذموما مطلقا، بل هو تابع فى الحمودية والمذمومية لمنشأته إن محمودا فمحمود كما فى حديث زيد بن خالد الجهنى، وإن مذموما فمذموم كما فى حديث عمران، وقيل فى دفع التعارض غير ذلك، كما فى "نيل الأوطار"، والأحسن ما قلنا.

قال العبد الضعيف: وفيه أن التسارع إلى الشهادة إن كان محمودا شرعا فكيف تكون الشهادة قبل الطلب علما على قلة اعتناء الشهود بالدين؟ فإن العلم على المذموم لا يكون إلا مذموما، ألا ترى أن الصلاة قد تكون لله وقد تكون للنفس رياء وسمعة، ومع ذلك فلم يجعلها الشارع علما على مذموم قط.

وكذلك الأعمال الصالحة كلها لا تكون علما على مذموم، فالأولى فى الجمع بين الحديثين أن يحمل حديث زيد بن خالد على شاهد قد حضر الواقعة وشهدها، فيستحب له أن يأتى بشهادته قبل أن يسألها، وحديث عمران على شاهد قد غاب عن الواقعة ولم يشهدها، فقوله: يشهدون ولا يستشهدون، معناه: يشهدون من غير أن يدعوا لتحمل الشهادة فيشهدون بمجرد السماع من غير مشاهدة وعيان.

ولا يبعد أن يحمل حديث زيد بن خالد على شهادة الحسبة مما يتعلق بحق الله أو فيه شائبة منه - كالعتاق والوقف والوصية العامة والعدة والطلاق والحدود (إذا لم يتعين استحباب سترها) ونحو ذلك - وحديث عمران على الشهادة فى حقوق الآدميين، فإن الأصل فى أداء الشهادة عند الحاكم أن لا يكون إلا بعد الطلب من صاحب الحق لقوله تعالى: ﴿وَلَا يَأْبَ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا﴾ اللهم إلا أن يكون عند أحد شهادة لإنسان بحق لا يعلم بها صاحبها، وليس له إلا شاهد واحد سواء فيأتى إليه فيخبره بها، وهذا أحسن الأجوبة، وبه أجاب يحيى بن سعيد شيخ مالك ومالك وغيرهما، كذا فى "فتح البارى" ملخصا (٥: ١٩٠).

وفي لفظ: الذين يبدؤون بشهادتهم من غير أن يسألوا عنها.

وذكر الترمذي عن بعض أهل العلم أن المراد بالذى يشهد ولا يستشهد شاهد الزور، واحتج بحديث عمر عن النبي ﷺ أنه قال: «ثم يفسو الكذب حتى يشهد الرجل ولا يستشهد» والمراد بحديث زيد بن خالد: الشاهد على الشيء فيؤدى شهادته ولا يمتنع من إقامتها اهـ من «العمدة» للعيني (٣٤٦:٦) وقال الطحاوى: قالوا: فقد ذم النبي ﷺ في هذا الحديث من يشهد ولا يستشهد، قيل لهم: هذا على الذى لا يستشهد فى بدأ الأمر فيكون فى شهادته عند الحاكم شاهدا بما لم يشهد عليه ولا يعلمه اهـ (٢٨٥:٢)، وهذا راجع إلى ما ذكرته أولا ومؤيد له، والله الحمد على الموافقة.

حكم تحمل الشهادة وأدائها:

قال الموفق فى "المغنى": وتحمل الشهادة وأدائها فرض على الكفاية لقول الله تعالى: ﴿وَلَا يَأْبُ الشَّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا﴾، وقال تعالى: ﴿وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثَمُ قَلْبِهِ﴾ ولأن الشهادة أمانة، فلزم أدائها كسائر الأمانات، فإن دعى إلى تحمل شهادة فى نكاح، أو دين، أو غيره لزمته الإجابة، وإن كانت عنده شهادة فدعى إلى أدائها لزمه ذلك، فإن قام بالفرض فى التحمل، أو الأداء اثنان سقط عن الجميع، وإن امتنع الكل أثموا، وإنما يَأْتُم الممتنع إذا لم يكن عليه ضرر، وكانت شهادته تنفع، فإن كان عليه ضرر فى التحمل، أو الأداء، أو كان ممن لا تقبل شهادته، أو يحتاج إلى التبذل فى التزكية ونحوها لم يلزمه لقول الله تعالى: ﴿وَلَا يَضَار كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ﴾، وقول النبي ﷺ: «لا ضرر ولا ضرار» ولأنه لا يلزمه أن يضر بنفسه لنفع غيره، وإذا كان ممن لا تقبل شهادته لم يجب عليه، لأن مقصود الشهادة لا يحصل منه.

وهل يَأْتُم بالامتناع إذا وجد غيره ممن يقوم مقامه؟ فيه وجهان: أحدهما: يَأْتُم، لأنه قد تعين بدعاءه، ولأنه منتهى عن الامتناع بقوله: ﴿وَلَا يَأْبُ الشَّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا﴾ والثانى: لا يَأْتُم، لأن غيره يقوم مقامه فلم يتعين فى حقه، كما لو لم يدع إليها اهـ، ملخصا (١٢:٤).

وقال المحقق فى "الفتح": وسبب وجوبها طلب ذى الحق، أو خوف فوت حقه فإن من عنده شهادة لا يعلم بها صاحب الحق وخاف فوت الحق يجب عليه أن يشهد بلا طلب، وسببية الطلب ثبتت بقوله تعالى: ﴿وَلَا يَأْبُ الشَّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا﴾، وسببية خوف الفوت بالمعنى، وهو أن سببية الطلب إنما ثبتت كى لا يفوت الحق قال: وقوله تعالى: ﴿وَلَا يَأْبُ الشَّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا﴾

محتمل أن يراد النهي عن الإباء عن التحمل إذا دعى إليه، ويكون اسم الشهود مجازاً فيمن سيتصف بالشهادة، فيكون النهي لكراهة الإباء عن التحمل كراهة^(١) تنزيهه، ومرجعها خلاف الأولى، ويحتمل أن يراد نهى مسمى الشهود عن الإباء، حقيقة الشهود من اتصف بالشهادة، فيكون نهى من اتصف بالشهادة حقيقة عن الإباء إذا دعى ولا اتصاف قبل الدعاء إلا بالتحمل، فيلزم كون النهي عن إباء الأداء وهو الراجح لما فيه من المحافظة على حقيقة اللفظ، فقد فرض الله سبحانه وتعالى على المتحمل أن يذهب إذا دعى إلى الحاكم للأداء، فالأداء المفروض لا يكون إلا عند الحاكم، وقال تعالى: ﴿وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ﴾ وهو تحريم الكتمان عن القاضي، فيكون الإظهار للقاضي وهو الأداء فرضاً عليهم، قالوا: يلزم إذا كان مجلس القاضي قريباً، فإن كان بعيداً، فعن نصر إن كان بحال يمكنه الرجوع إلى أهله في يومه يجب، لأنه لا ضرر عليه، ولو كان شيخاً لا يقدر على المشي فأركبه الطالب لا بأس به، وعند الفقيه أبي بكر فيمن لا يعرفه القاضي إن علم أن القاضي لا يقبله نرجو أن يسعه أن لا يشهد وفي العيون: إن كان في الصك جماعة تقبل شهادتهم وسعه أن يمتنع، وإن لم يكن أو كان لكن قبولها مع شهادته أسرع وجب اهـ، ملخصاً (٦: ٤٤٨).

أخذ الأجرة للشاهد:

وقال ابن قدامة في "الشرح الكبير": من له كفاية فليس له أخذ الجعل - أي الأجرة على الشهادة - لأنها أداء فرض، فإن فرض الكفاية إذا قام به البعض وقع منهم فرضاً، وإن لم تكن له كفاية ولا تعينت عليه حل له أخذ الجعل، لأن النفقة على عياله فرض عين، فلا يشتغل عن بفرض الكفاية، فإذا أخذ الرزق جمع بين الأمرين، فإن تعينت عليه الشهادة احتتمل ذلك أيضاً، واحتتمل أن لا يجوز، لئلا يأخذ العوض عن أداء فروض الأعيان، وقال أصحاب الشافعي: لا يجوز أخذ الأجرة لمن تعينت عليه وهل يجوز لغيره؟ على وجهين اهـ (١٢: ٥). ومذهب الحنفية في الباب يوافق ما ذكره أصحاب الشافعي رحمه الله، قال في "الدر" عن البزازية: "كل ما يجب على القاضي والمفتي لا يحل لهما أخذ الأجر به ككنكاح صغير لأنه واجب عليه، وكجواب المفتي بالقول، وأما بالكتابة فيجوز لهما على قدر كتابتهما لأن الكتابة لا تلزمها اهـ (٤: ٥٧٢).

(١) قلت: وهذا إذا لم يتعينا للتحمل، وأما إذا تعينا عليهما الإباء عنه. قال في "الدر": لأنها - أي الشهادة - فرض كفاية تعين لو لم يكن إلا الشاهدان لتحمل أو أداء، وكذا الكاتب إذا تعين اهـ (٤: ٥٧٤) مع الشامية.

باب شهادة الزور

٤٩٥٦- عن أنس رضى الله عنه قال: ذكر رسول الله ﷺ الكبائر أو سئل عن الكبائر فقال: الشرك بالله وقتل النفس وعقوق الوالدين وقال: ألا أنبئكم بأكبر الكبائر؟ قول الزور أو قال: شهادة الزور.

٤٩٥٧- وعن أبي بكرة قال: قال رسول الله ﷺ: ألا أنبئكم بأكبر الكبائر؟ قلنا: بلى يا رسول الله! قال: الإشراك بالله وعقوق الوالدين وكان متكئا، فجلس وقال: ألا وقول الزور وشهادة الزور، فما زال يكررها حتى قلنا: ليته سكت، متفق عليهما (نيل الأوطار ٨: ٥٦٥).

قال ابن عابدين: وليس ذلك خاصا بهما (أى بالقاضى والمفتى بل يعمهما وغيرهما) بدليل ما ذكره من أن غاسل الأموات إذا تعين لا يحل له أخذ الأجر فتأمل اهـ (٤: ٥٧٤)، ومفاده أنه يحل له إذا لم يتعين وكذا الشاهد، والله تعالى أعلم.

باب شهادة الزور

أقول: قد عرفت من هذه الأحاديث والآثار إن شهادة الزور كبيرة من الكبائر وليس فيها حد، وإنما يعزر، والتعزير مقوض إلى رأى الحاكم، فإن شاء ضربه كما ضرب عمر وشريح، وإن شاء اكتفى بالتشهير كما اكتفى به عمر وشريح، وقال أبو حنيفة: أشهره فى السوق، ولا أعززه من دون أن يحرم الضرب، وقال أصحابه: نضربه ونحبسه من دون تحريم الاكتفاء بالتشهير، فلا خلاف بينهم، وما قالوه ليس مبنيا على الروايات المذكورة فقط بل هو ثابت بالأصول الصحيحة، لأنه ثبت أن شهادة الزور من المنكرات، فيكون للحاكم الزجر عليه، ولما لم يكن طريقه متعينة من الشارع يكون مفوضا إلى رأى الحاكم من الضرب والتشهير وغيرهما والله أعلم.

قال العبد الضعيف: كل ذلك من تأويل القول بما لا يرضى به قائله، فإن قول أبى حنيفة أشهره فى السوق ولا أعززه. ولفظ الجامع الصغير: شاهدان أقرأ أنهما شهدا بزور لم يضربا، وقالوا: يعزران صريح فى أن أبا حنيفة لا يرى للحاكم أن يعزرهما بالضرب، بل يجب عليه الاكتفاء بتشهيرهما فحسب، هذا هو الذى فهمه علماء المذهب من عبارة "القدورى" و"الجامع" فالحق أن أبا حنيفة إنما احتج بما رواه هو نفسه عن الهيثم عن حدثه عن شريح، وقد علمت أنه قد روى عنه من طريق أخرى صحيحة موصولة، وروى مثله عن عمر رضى الله عنه بسند حسن

٤٩٥٨- وقال ابن أبي شيبة: حدثنا أبو خالد عن الحجاج عن مكحول عن الوليد ابن أبي مالك أن عمر كتب إلى عماله بالشام في شاهد الزور يضرب أربعين سوطاً ويسخّم وجهه ويحلق رأسه ويطال حبسه (زيلعى ٢: ٢١٢)، قلت: مرسل وفي الحجاج كلام لكنه غير مضر عندنا.

٤٩٥٩- وقال عبد الرزاق: أخبرنا ابن جريج قال: حدثت عن مكحول أن عمر ابن الخطاب ضرب شاهد الزور أربعين سوطاً، قلت: هو مرسل، وشيخ ابن جريج مجهول، ولعله الحجاج. وقال أيضاً: أخبرنا يحيى بن العلاء أخبرني الأحوص بن حكيم عن أبيه أن عمر بن الخطاب أمر بشاهد الزور أن يسخّم وجهه ويلقى عمامته في عنقه ويطاف به في القبائل (زيلعى). قلت: هو مرسل، والأحوص متكلم فيه وهو غير مضر عندنا.

موصول، ففى الجعديات للبعوى قال: نا على بن الجعد نا شريك عن عاصم بن عبيد الله عن عبد الله^(١) بن عامر قال: أتى عمر بشاهد زور فوقفه للناس يوماً إلى الليل يقول: هذا فلان شهد بزور فاعرفوه، ثم حبسه، وعاصم فيه لين كذا فى "التلخيص الحبير" (ص: ٣٦٢).

ولم يكن الحبس للتعذيب بل لمزيد التشهير ليقفه الناس أياماً عديدة، هذا هو الصحيح الثابت عن عمر وشريح رضى الله عنهما، وعدى ذلك لا يخلو عن مقال كما لا يخفى على العارف بالأسانيد وأحوال الرجال، وإن صح بتعدد الطرق فهو محمول على المصر دون الذى رجع عن شهادته تائباً، قال الجصاص فى "أحكام القرآن" له: وقد اختلف فى حكم شاهد الزور، فقال أبو حنيفة: لا يعزر، وهذا عندنا على أنه إن جاء تائباً فإما إن كان مصرّاً فإنه لا خلاف عندى بينهم فى أنه يعزر اهـ (٣: ٢٤١).

وقال المحقق فى "الفتح": وقيل: لا خلاف بينهم، فجواب أبى حنيفة رحمه الله فى التائب لأن المقصود من التعزير الانزجار، وقد انزجر بداعى الله تعالى، وجوابهما فيمن لم يتب، ولا يخالف فيه أبو حنيفة اهـ (٦: ٥٣٥)، هكذا فليكن التوفيق بين القولين، لا كما قاله بعض الأحباب، ولا يخفى أن لتعزير شاهد الزور ولو كان تائباً يكون صارفاً له عن الرجوع وحاملاً على التمدادى، فوجب أن يترك ويكتفى بما ذكرنا من التشهير، لا سيما وقد علمنا أن التعزير بالضرب

(١) هو عبد الله بن عامر بن ربيعة أدرك النبى ﷺ صغيراً وروى عن أبيه وعن عمر وغيرهما من أجلة الصحابة كما فى التهذيب.

٤٩٦٠- وقال محمد بن الحسن في "كتاب الآثار": أخبرنا أبو حنيفة عن الهيثم ابن أبي الهيثم عن حدثه عن شريح أنه إذا أخذ شاهد زور فإن كان من أهل السوق قال لهم: إن شريحاً يقرئكم السلام ويقول لكم: إنا وجدنا هذا شاهد زور فاحذروه، وإن كان من العرب أرسل به إلى مسجده قومه أجمع ما كانوا فقال للرسول مثل ما قال في المرة الأولى. قلت: شيخ الهيثم مجهول، وهو غير مضر عندنا لا سيما واحتجاج المجتهد بحديث صحيح له. وقد روى من طريق أخرى موصولة، وقال ابن أبي شيبة: حدثنا وكيع ثنا سفيان عن أبي حصين قال: كان شريح يبعث بشاهد الزور إلى مسجده قومه، أو إلى سوقه، ويقول: إنا قد زيفنا شهادة هذا. وفي لفظ: يكتب اسمه عنده، فإن كان من العرب بعث به إلى مسجده قومه، وإن كان من الموالي بعث به إلى سوقه يعلمهم ذلك منه (زيلي)، وهذا سند صحيح متصل، فإن أبا حصين عثمان بن عاصم الأسدي الكوفي روى عن جابر بن سمرة، وابن الزبير، وابن عباس وأنس، وأبي سعيد الخدري وزيد بن أرقم، وأبي عبد الرحمن السلمي، وأبي وائل، وسويد بن غفلة، وغيرهم ومثله لا يفوته شريح.

٤٩٦١- وقال عبد الرزاق: أخبرنا الثوري عن الجعد بن زكوان قال: أتى شريح بشاهد زور فنزع عمامته عن رأسه وخفقه بالدرة خفقات، وبعث به إلى المسجد يعرفه الناس (زيلي)، ولم أر ترجمة الجعد بن زكوان ولكنه ليس بمضر.

والتسخيم ونحوه إنما كان منه بطريق الاجتهاد لا بالنقل عن رسول الله ﷺ، فجاز أن يجتهد في نفيه باعتبار ثبوت معنى آخر، فإن الفقيه من عرف بحال أهل زمانه وقد علمنا بأن أهل القرن الأول لم يكن التعزير ولا الحد ولا الرجم صارفاً لهم عن الاعتراف بالحق ولا حاملاً لهم على التماضى بالباطل، ثم تغير الحال يعزر شاهد الزور إذا جاء تائباً ويعزر إذا كان مصراً، فافهم.

وروى أبو حنيفة قال: كنت عند محارب بن دثار وهو قاضى الكوفة فجاء رجل فادعى على رجل حقاً فأنكره فأحضر المدعى شاهدين فشهدا له فقال المشهود عليه: والذي به تقوم السماء والأرض لقد كذبا على في الشهادة وكان محارب بن دثار متكئاً، فاستوى جالسا وقال: سمعت ابن عمر يقول: سمعت رسول الله ﷺ يقول: إن الطير لتخفق بأجنحتها وترمى ما في حواصلها من هول يوم القيامة، وإن شهدا لزور لا تزول قدماه حتى يتبوا مقعدة من النار،

باب أفضلية الستر في الحدود

٤٩٦٢- عن ابن هزال عن أبيه أنه ذكر شيئاً من أمر ماعز للنبي ﷺ، فقال رسول الله ﷺ: «لو سترته بثوبك كان خيراً لك» رواه أحمد ورواه أيضاً أبو داود

فإن صدقنا فائتبا، وإن كذبتما فغطيا رؤوسكما وانصرفا، فغطيا رؤوسهما وانصرفا، ذكره الموفق في "المغنى" (٤٢٨: ١١).

والحديث أخرجه الحافظ محمد بن المظفر في مسنده عن أبي بكر مكرم بن أحمد وعن عبد الله بن أحمد كلاهما عن أبي حازم عن شعيب بن أيوب عن الحسن بن زياد مختصراً بلفظ المرفوع، والحافظ ابن خسرو في مسنده للإمام مفصلاً مع القصة كما في "جامع المسانيد" (٢٧٩: ٢)، روى ابن ماجه بعضه، ورواه الطبراني في الأوسط، قال الهيثمي في "مجمع الزوائد": وفيه من لا أعرفه (٢٠٠: ٤)، وروى البيهقي عن علي بن الحسين قال: كان علي إذا أخذ شاهد زور بعثه إلى عشيرته فقال: إن هذا شاهد زور فاعرفوه ثم خلى سبيله. (كنز العمال ٧: ٣).

وفيه تأييد لقول الإمام صريح، وفي أثر محارب دلالة على أن من ثبت عليه شهادة الزور من غير بينة ولا إقرار به صريحاً لا يعزر ولا يشهر، فإن محارباً لم يعزر الشاهدين ولم يشهرهما، لأنهما لم يقرأ علي أنفسهما بالزور وإنما غطيا رؤوسهما وانصرفا فافهم، قال الموفق في "المغنى": وإن ادعى على شاهدين أنهما شهدا عليه بزور أحضرهما، فإن اعترفا أغرمهما، وإن أنكرا وللمدعى بينة على إقرارهما بذلك فأقامها لزمهما ذلك، وإن أنكرا لم يستحلها لأن إجلافهما يطرق عليهما الدعاوى في الشهادة والامتنان، وربما منع ذلك إقامة الشهادة، وهذا قول الشافعي ولا نعلم فيه مخالفاً (٤١٤: ١١)، وأيضاً فإن هذا ليس من مواضع الاستحلاف عند الإمام أبي خنيفة، كما لا يخفى على من له ممارسة بالفقه.

باب أفضلية الستر في الحدود

قوله: إنه ذكر شيئاً من أمر ماعز إلخ. أقول: معناه: أن هذا لا ذكر عنده أنه هو الذي حمل ما عزا علي أنه أقر عنده بالزنا - لأنه كان زني بجارية فاطمة فقال له النبي ﷺ: لو سترته بثوبك كان خيراً لك - ولما كان هذا شهادة من هزال على أنه زني بجارية، قال صاحب الهناية: والستر أفضل لقوله عليه السلام للذي شهد عنده: «لو سترته بثوبك، لكان خيراً لك» فاندفع ما قال الزيلعي: إن الذي قال له النبي ﷺ هذا القول لم يشهد عنده بشيء، ولكنه حمل ما عزا علي أنه اعترف

والنسائي وعبد الرزاق وغيرهم بأسانيد صحيحة وبألفاظ مختلفة.

عند النبي ﷺ بالزنا اهـ لأنه ظهر من رواية أحمد أنه ذكر للنبي ﷺ شيئا من أمر ماعز. وهذا هو المراد في قول صاحب "الهداية" من الشهادة فافهم.

قال العبد الضعيف: ولا يخفى ما فيه فإن صاحب "الهداية" قال أولا: إن الشاهد في الحدود يخير بين الستر والإظهار والستر أفضل، ثم احتج لذلك بأنه ﷺ قال للذي شهد عنده: «لو سترته بثوبك» الحديث، وذلك يستدعي كون الذي قال له النبي ﷺ هذا شاهدا في الحد، والمعروف أنه لم يكن شاهدا لأن ماعزا إنما حد بالإقرار، والظاهر من طرق الحديث أن هزا لا إنما ذكر من أمر ماعز للنبي ﷺ ما ذكره بعد ما رجم ومات، ولا يكون مثل هذا الذكر من الشهادة في شيء، فلا يندفع، ما قاله الزيلعي بما ذكره بعض الأجباب، فالحق حمل الكلام على المسامحة، والمعنى أن الستر أفضل؛ لقوله عليه السلام للذي اعترف ماعز عنده بالزنا أولا، فصار شاهدا على إقراره به: «لو سترته بثوبك لكان خيرا لك». فدل أن الشاهد في الحد سواء كان شاهدا الواقعة، أو شاهدا على اعتراف مرتكب الحد به يخير بين الستر والإظهار والستر أفضل له. والله تعالى أعلم.

وقد مرت دلائل مندوبية الستر في أبواب الحدود فلتراجع، فإن قيل: هذا معارض لإطلاق قوله تعالى: ﴿لَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ﴾ وغيره من النصوص المقتضية لوجوب الشهادة قلنا: هذه الآية محمولة على الشهادة في حقوق العباد بدليل سياقها وهو قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدِينٍ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى﴾ إلى أن قال: ﴿وَلَا يَأْبُ الشُّهَدَاءُ﴾ إلى ﴿وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ﴾، فكان الحديث والدليل العقلي الذي ذكره صاحب "الهداية" أنه بين حسبتين: إقامة الحد والتوقى عن الهتك سالمين عن المعاوضة، والمعنى فيه أن الستر والكتمان إنما يحرم لخوف فوت حق المدعى المحتاج إلى إحياء حقه، وذلك في حقوق العباد. وأما الحدود فحق الله تعالى وهو موصوف بالكرم والغنى، وليس فيه فوت حقه لقدرته على الاستيفاء في الدنيا والآخرة، فجاز لذلك أن يختار الشاهد جانب الستر وكان هو أفضل صيانة لهتك عرض أخيه المسلم، وأيضا فإن هذه الأخبار الواردة في طلب ستر الحدود قد بلغت مبلغا لا تنحط به عن درجة الشهرة لتعدد متونها مع قبول الأمة لها فصح التخصيص بها، أو هي مستند الإجماع على تخيير الشاهد في الحدود، فثبوت الإجماع دليل ثبوت المخصص، كذا في "فتح القدير" (٤٤٩:٦). وقال صاحب "العناية": والحق أن يقال: القدر المشترك فيما نقل عن النبي ﷺ وأصحابه في الستر والدرأ متواتر في المعنى، فجازت الزيادة به اهـ.

باب تلقين الدرء

٤٩٦٣- عن أبي هريرة أن النبي ﷺ أتى بسارق سرق شملة فقال عليه السلام: ما أخاله سرق، فقال السارق: بلى يا رسول الله! فقال: «اذهبوا به فاقطعوه». رواه الحاكم في "المستدرک" وقال: صحيح على شرط مسلم. ورواه أبو داود في المراسيل عن يزيد بن خصيفة مرسلًا، وفي الباب عن السائب بن يزيد عند الطبراني وعن أبي أمية الخزومي عند أبي داود وغيره بسند فيه مجهول.

٤٩٦٤- وروى البخاري عن النبي ﷺ أنه قال لما عزم: «لعلك قبلت أو غمزت أو نظرت».

٤٩٦٥- وعن أبي بكر الصديق قال: كنت عند النبي ﷺ جالسًا فجاء ماعز فاعترف عنده مرة، ثم جاء فاعترف عنده الثانية فردّه، ثم جاء فاعترف الثالثة فردّه، فقلت له: إنك إن اعترفت الرابعة يرجمك، قال: فاعترف الرابعة فحبسه ثم سأل عنه فقالوا: لا نعلم إلا خيرًا، فأمر به فرجم، أخرجه أحمد في مسنده بسند فيه جابر الجعفي وهو مختلف فيه.

باب في تلقين الدرء

قوله: عن أبي هريرة إلخ. أقول: الحديثان نصابان في جواز التلقين وقد ورد في هذا الباب آثار من الصحابة كعمر وعلى وغيرهما، ذكرها الزيلعي في "نصب الراية"، وقد مر هذا البحث في كتاب الحدود فارجع إليه، قال العبد الضعيف: وأما في غير الحد فيكره تلقين الشاهد وهو أن يقول له القاضي كلامًا يستفيد به الشاهد علما، هذا هو قول الإمام أبي حنيفة ومحمد، وعليه الأئمة الثلاثة، وعن أبي يوسف وهو وجه للشافعي رحمه الله: لا بأس به لمن استولته الحيرة أو الهية فترك شيئا من شرائط الشهادة فيعينه بقوله: أتشهد بكذا وكذا بشرط كونه في غير موضع التهمة، أما فيها بأن ادعى المدعى ألفا وخمسمائة والمدعى ينكر الخمس مائة وشهد الشاهد بألف فيقول القاضي: يحتمل أنه أبرأه من الخمس مائة، واستفاد الشاهد بذلك فوق به الشاهد في شهادته، فهذا لا يجوز بالاتفاق كما في تلقين أحد الخصمين، وفي "المبسوط": ما قالاه عزيمة، لأن القاضي منهي عن اكتساب ما يجر إليه تهمة الميل، وتلقين الشاهد لا يخلو منه، وقول أبي يوسف رخصة فإنه لما ابتلى بالقضاء شاهد الحصر عند أداء الشهادة، لأن مجلس القضاء مهاب فيضيع الحق إذا

باب السؤال عن الشهود إذا كان القاضى لا يعرفهم بالعدالة والاكتفاء بتزكية الواحد

٤٩٦٦- عن داود بن رشيد عن الفضل بن زياد عن شيبان عن الأعمش سليمان ابن مسهر عن خرشة بن الحر قال: إن شاهدين شهدا عند عمر فقال لهما: إني

لم يعنه على أداء الشهادة، وأيضا أمر بإكرام الشهود فإن الله يحى بهم الحقوق وهذا التلقين إعانة وإكرام حيث لا ينسب إليه القصور، كذا في "الهداية" مع "فتح القدير" (٢: ٣٧٤).
حديث: أكرموا الشهود:

قلت: حديث إكرام الشهود رواه البانياسي أبو عبد الله مالك بن أحمد في جزئه والخطيب وابن عساكر في تاريخه عن ابن عباس، قال المناوي: قال الخطيب: تفرد به عبد الله ابن موسى كذا في "العريزي" (١: ٢٧٥)، وفي "المقاصد الحسنة" بعد عزوه إلى النقاش والعقيلي والديلمي: وبالجملة فقد قال العقيلي: إنه غير محفوظ بل صرح الصنعاني بأنه موضوع، ولم يستدرك ذلك العراقي اهـ (ص ٣٨)، وفي "رحمة الأمة": اتفق الأئمة على أن الشهادة شرط في النكاح، وأما سائر العقود - كالبيع - فلا تشترط الشهادة فيها، (أى لثبوتها وصحتها في نفس الأمر، وأما لإثباتها عند القاضى فلا بد من البينة إذا أنكرها الخصم) واتفقوا على أن القاضى ليس له أن يلغن الشهود بل يسمع ما يقولون اهـ (ص ١٦٠).

باب السؤال عن الشهود إذا كان القاضى لا يعرفهما بالعدالة والاكتفاء بتزكية الواحد

قوله: عن داود بن رشيد إلخ. قال العبد الضعيف: الفضل بن زياد هذا هو البغدادي يباع الطساس قد وثقه أبو زرعة وحدث عنه، كما في "اللسان" (٤: ٤٤١)، وقد روى عنه داود بن رشيد أثر المتن، ومن روى عنه ثقتان ارفعت جهالة عينه عند المحدثين وإذا وثقه أحد من الناقدين ارفعت جهالة حاله، فالأثر صحيح كما قاله ابن السكين، وذكره الموفق في "المغنى" بلفظ: إنه أتى بشاهدين فقال لهما عمر: لست أعرفكما ولا يضركما إن لم أعرفكما. جيئا بمن يعرفكما، فأتيا برجل فقال له عمر تعرفهما؟ فقال: نعم. فقال عمر: صحبتهما في السفر الذى تبين فيه جواهر الناس؟ قال: لا، قال: عاملتهما في الدنانير والدراهم التى تقطع فيها الرحم؟ قال: لا. قال: كنت جارا لهما تعرف صباحهما ومساءهما؟ قال: لا. قال: يا ابن أخي! لست تعرفهما. جيئا بمن يعرفكما (١١: ٤١٦).

لا أعرفكما ولا يضركما إن لا أعرفكما اثتيا بمن يعرفكما، فأتاه رجل فقال: بم تعرفهما؟ قال: بالصلاح والأمانة، قال: كنت جاراً لهما؟ قال: لا، قال: صحبتهما في السفر الذي

وبالجملة فإن الشاهد يعتبر فيه أربعة شروط إجماعاً: الإسلام والبلوغ والعقل والعدالة وليس فيها ما يخفى ويحتاج إلى البحث إلا العدالة فيحتاج إلى البحث عنها لقول تعالى: ﴿مَنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشَّهَادَةِ﴾، ولا نعلم أنه مرضى حتى نعرفه أو نخبر عنه، فإن عرفهما عدلين حكم بشهادتهما، وإن عرفهما فاسقين لم يقبل قولهما، وإن لم يعرفهما سأل عنهما، لأن معرفة العدالة شرط في قبول الشهادة بجميع الحقوق، وبهذا قال الشافعي وأبو يوسف ومحمد وأحمد، وعن أحمد رواية: يحكم بشهادتهما إذا عرف إسلامهما بظاهر الحال إلا أن يقول الخصم: هما فاسقان. وهذا قول الحسن، والمال والحد في هذا سواء لأن الظاهر من المسلمين العدالة. ولهذا قال عمر (في رسالته إلى أبي موسى الأشعري، وقد تقدم أنها متلقاة بالقبول احتج بها العلماء في كل زمان، ورواه الدارقطني بسندين أحدهما جيد رجاله ثقات): المسلمون عدول بعضهم على بعض، ولأن العدالة أمر خفي سببها الخوف من الله تعالى، ودليل ذلك الإسلام، فإذا وجد فليكتف به ما لم يقم على خلافه دليل، وقال أبو حنيفة في الحدود والقصاص كالرواية الأولى عن أحمد، وفي سائر الحقوق كالثانية، لأن الحدود والقصاص مما يحتاط لها وتندرزى بالشبهات بخلاف غيرها، كذا في "المغنى" (١١: ٤١٥).

وإذا عرفت ذلك، فلا يرد على أبي حنيفة ما روينا عن عمر في المتن، وليس لقائل أن يقول كما قال الموفق: وأما قول عمر: المسلمون عدول بعضهم على بعض، فالمراد به أن الظاهر العدالة، ولا يمنع ذلك وجوب البحث ومعرفة حقيقة العدالة، فقد روى عنه أنه أتى بشاهدين فسأل عنهما، وهذا بحث يدل على إنه لا يكتفى بدونه اهـ فلا يبي حنيفة أن يحمله على الشهادة في الحدود والقصاص، ولا يخفى أن قوله: المسلمون عدول بعضهم على بعض بصيغة الجمع المحلى باللام يدل على كونهم عدولا أجمعين، والحكم بعدالتهم ينافي وجوب البحث عنها، وإلا لم يصح الحكم بها، هذا هو الظاهر وما أوله عليه الموفق بعيد جداً وصرف للكلام عن ظاهره، ومثل هذا الاحتمال لا يضر الاستدلال.

وفي "الهداية": وقال أبو يوسف ومحمد رحمهما الله: لا بد أن يسأل عنهم في السر والعلانية في سائر الحقوق، لأن القضاء مبناه على الحجة، وهي شهادة العدول، فيتعرف عن العدالة وفيه صون قضاءه عن البطلان، قال المحقق في "الفتح": ولا يخفى قوة دليل أبي حنيفة، وكونه

يسفر عن أخلاق الرجال؟ قال: لا. قال: فأنت لا تعرفهما، اثتيا بمن يعرفكما، أخرجه العقيلي والخطيب في "الكفاية" والبيهقي، فذكره أتم من هذا، قال العقيلي: الفضل

لا بد أن يثبت العدالة لم يخالف فيه أبو حنيفة، ولكن يقول: طريق الثبوت هو البناء على ظاهر عدالة المسلم خصوصاً مع ما روينا عن النبي ﷺ (وهو ما أخرجه ابن أبي شيبة في "مصنفه": حدثنا عبد الرحيم بن سليمان عن حجاج عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال: قال رسول الله ﷺ: «المسلمون عدول بعضهم على بعض إلا محدوداً في فرية»، كذا في "الزيلعي" (٢: ٢٠٩)، وهذا إسناد حسن)، والصحابة والسلف فإن السلف لم يكونوا يسألون قبل، وأول من سأل ابن شبرمة، ومع ذلك الفتوى على قولهما لاختلاف حال الزمان، ولذلك قالوا: هذا الخلاف خلاف عصر وزمان لا حجة وبرهان، فإن الغالب في زمان أبي حنيفة الصلاح بخلاف زمانهما اهـ (٦: ٤٥٨).

وفى أثر عمر حجة لأبي حنيفة في الاكتفاء بتعديل الواحد فإنه قال: اثتيا بمن يعرفكما. فأتيا برجل فلم يرد له لكونه واحداً، وإنما رده لكونه لم يكن يعرفهما، والمسألة خلافية شهيرة قال الموفق في "المغنى": ولا يقبل الجرح والتعديل إلا من اثنين، وبهذا قال مالك والشافعي ومحمد ابن الحسن وابن المنذر، وروى عن أحمد: يقبل ذلك من واحد، وهو اختيار أبي بكر وقول أبي حنيفة لأنه خبر لا يعتبر فيه لفظ الشهادة فقبل من واحد كالرواية، قال: ولنا أنه إثبات صفة من يبنى الحاكم حكمه على صفته فاعتبر فيه العدد، وفارق الرواية فإنها على المساهلة، ولا نسلم أنها لا تفتقر إلى لفظ الشهادة ويعتبر في التعديل والجرح لفظ الشهادة فيقول في التعديل: أشهد أنه عدل اهـ (١١: ٤٢١).

قلنا: اعتبار لفظ الشهادة في الجرح والتعديل والترجمة لم يقل به أحد من السلف، ومن ادعى فعلية البيان، وهذا عمر رضى الله عنه عدل عنده رجل ولم يقل: أشهد، وإنما قال: أعرفهما بالصلاح والأمانة، ولما جاءه أبو جميلة بمنبوذ فاتهمه عمر، وقال: عسى الغوير أبوسا. قال له عريفه: يا أمير المؤمنين! إنه رجل صالح، قال: كذلك؟ قال: نعم، فقال عمر: اذهب به فهو حر وعلينا نفقته. رواه عبد الرزاق (الزيلعي ٢: ١٦٢)، فاكتمى بقول العريف: إنه رجل صالح ولم يقل له: أتشهد بذلك؟ وأيضا: فقياسه على شهادة الشاهد غير صحيح، فإن التعدية تكون بجامع يعلم اعتباره، واشتراط العدد في الشهادة أمر تحكيمي - أي تعبدى - وفي "المبسوط": هو بخلاف القياس، إذ في القياس يكفى الواحد العدل لأن خبره موجب للعمل لا علم اليقين، وكما لا يثبت العلم بخبر الواحد لا يثبت بخبر الاثنين فلا يتعدها إلى التركية قاله المحقق في "الفتح" (٦: ٤٦١).

مجهول، وما فى هذا الكتاب حديث لمجهول أحسن من هذا، وصححه أبو على بن

وأذا ثبت هذا فالحق قول أبى حنيفة رحمه الله: إن التعديل والجرح إخبار لا شهادة، فيقبل من واحد، وقد مر الكلام فيه فى (باب الاكتفاء بترجمان واحد) مستوفى، فليراجع، وفيه دلالة أيضا على الاكتفاء بتعديل العلانية، قال المحقق فى "الفتح": وقد كانت العلانية فى الصدر الأول لأنهم كان يغلب عليهم الصبر للحق، ووقع الاكتفاء بالسرى فى زماننا لغلبة النفوس فيه، وقد روى عن محمد أنه قال: تزكية العلانية بلاء وفتنة اهـ (٤٥٩:٦).

وفيه دلالة أيضا أن التعديل لا يقبل إلا من أهل الخبرة الباطنة والمعرفة المتقدمة، وهذا مذهب الشافعى وبه قال أصحاب أحمد، لأن عادة الناس إظهار الصالحات وإسرار المعاصى، فإذا لم يكن ذا خبرة باطنة ربما اغتر بحسن ظاهره وهو فاسق فى الباطن، وهذا يحتمل أن يريدوا به أن الحاكم إذا علم أن المعدل لا خبرة له لم تقبل شهادته بالتعديل، كما فعل عمر رضى الله عنه، ويحتمل أنهم أرادوا أنه لا تجوز للمعدل الشهادة بالعدالة إلا أن تكون له خبرة باطنة، فأما الحاكم إذا شهد عنده العدل بالتعديل ولم يعرف حقيقة الحال فله أن يقبل الشهادة من غير كشف، وإن استكشف الحال، كما فعل عمر رضى الله عنه فلا بأس. قاله الموفق فى "المغنى" (٤٢٣:١١).

قلت: وقد مر فى المقدمة عن فوائح الرحموت: أنه لا بد للمزكى أن يكون عدلا عارفا بأسباب الجرح والتعديل وأن يكون منصفًا ناصحا لا متعصبا ولا معجبا بنفسه اهـ.

حكم قضاء القاضى بشهادة الفاسق:

فائدة: هل العدالة شرط لأهلية الشهادة أو لقبولها وجوبا؟ ذهب الشافعى رحمه الله إلى الأول، وقلنا بالثانى. وجه قوله: أن مبنى قبول الشهادات على الصدق، ولا يظهر الصدق إلا بالعدالة، لأن خبر من ليس بمعصوم عن الكذب يحتمل الصدق والكذب، ولا يقع الترجيح إلا بالعدالة، واحتج بقوله عليه السلام: «لا نكاح إلا بولى وشاهدى عدل» ولنا: عمومات، منها قوله تعالى: ﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ﴾ ﴿وَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ﴾ والفاسق شاهد لقوله سبحانه: ﴿مَنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشَّاهِدِ﴾ قسم الشهود إلى مرضيين وغير مرضيين، فيدل على كون غير المرضى وهو الفاسق شاهدا، وأما الحديث فقد روى عن بعض نقلة الحديث أنه لم يثبت (مرفوعا والمحفوظ وقفه على ابن عباس وقد صح عنه: «لا نكاح إلا بأربعة خاطب وولى وشاهدين» من غير تقييد بالعدل، وإن سلمنا فقد صح عنه: «لا نكاح إلا بولى مرشد وشاهدى عدل»، فليكن

السكن (التلخيص الحبير ٢: ٤٠٧) قلت: وهو مذكور بتمامه في "كنز العمال" وعزاه إلى الملخص في أماليه والبيهقي.

رشد الولي شرطا لصحة النكاح ولم يقل به أحد وإنما هو شرط الكمال فكذلك عدالة الشاهدين وإن ثبت فلا حجة له فيه بل هو حجة عليه، لأنه لم يجعل العدالة فيه صفة للشاهد، لأنه لو كان كذلك لقال: لا نكاح إلا بولي وشاهدين عدلين، بل فيه إضافة الشاهدين إلى العدل^(١) وهو كلمة التوحيد، فكأنه قال: لا نكاح إلا بولي وقائلي كلمة العدل وهي كلمة الأسلام، والفاسق مسلم فينعقد النكاح بحضرته، ثم النكاح يشتر بعد وقوعه فيمكن دفع الجحود، والإنكار بالشهادة بالتسامع وحضرة الشهود في النكاح لدفع تهمة الزنا لا لدفع الجحود، والتهمة تندفع بحضرة الفاسق فينعقد النكاح بحضرته، وأما قوله: الركن في الشهادة هو صدق الشاهد فنعم لكن الصدق لا يقف على العدالة لا محالة، فإن من الفسقة من لا يبالي بارتكابه أنواع من الفسق ويستتكف عن الكذب، والكلام في فاسق قد تحرى القاضى الصدق في شهادته فغلب على ظنه صدقه، ولو لم يكن كذلك لا يجوز القضاء بشهادته عندنا، كذا في "البدائع" (٦: ٢٧١).

والمعنى أن القاضى إن قضى بشهادة الفاسق وقد تحرى الصدق في شهادته يصح وينفذ عندنا ويكون القاضى عاصيا، ولا يصح قضاؤه من غير تحر بالإجماع، قال في "الهداية": ولا بد في ذلك من العدالة ولفظة الشهادة، أما العدالة فلقوله تعالى: ﴿مَنْ تَرْضُونَ مِنَ الشَّهَدَاءِ﴾ ولقوله: ﴿وَأَشْهِدُوا ذُوَى عَدْلِ مِنْكُمْ﴾ وعن أبى يوسف: أن الفاسق إذا كان وجيها في الناس ذا مروءة تقبل شهادته لأنه لا يستأجر لشهادة الزور لوجاهته ويمتنع عن الكذب لمروءته، والأول أصح، لأن هذا التعليل في مقابلة النص فلا يقبل إلا أن القاضى إن قضى بشهادة الفاسق ينفذ عندنا ويكون القاضى عاصيا، وقال الشافعى: لا يصح والمسألة معروفة اهـ من "فتح القدير" (٦: ٢٥٥).

ومفاده أنه لا يجوز للقاضى القضاء بشهادة الفاسق اتفاقا، وإنما الخلاف في صحته ونفاذه لو قضى بها وقد تحرى الصدق فيها، ولا يصح من غير تحر بالإجماع فافهم، وهذا كقولنا: إن العدالة ليست بشرط لأهلية القضاء حتى لو قلد الإمام فاسقا صار قاضيا عندنا، وصح قضاءه إذا

(١) لا يخفى ما فيه من البعد، والأسلم أن يقال: إن وصف العدالة في الشاهدين كوصف الإرشاد في الولي، فكما أن المراد بالإرشاد هنا العقل والبلوغ دون درجة الكمال من الورع والتقوى كذلك المراد بالعدالة في الشاهدين الإسلام دون درجة الكمال، فافهم.

باب شهادة النساء

٤٩٦٧- عن جرير بن حازم عن الزبير بن خريت عن أبي لبيد أن عمر أجاز شهادة النساء في طلاق، أخرجه الجصاص في "أحكام القرآن" (١: ١٠٥).

لم يخالف الكتاب والسنة والإجماع، وعند الشافعي لا يصير قاضيا، وكان قضاءه كلا قضاء؛ ولا يخفى على من له معرفة بالأيام أن الصحابة رضی الله عنهم كانوا يصلون خلف أئمة الجور ويجاهدون معهم ويتحاضرون إليهم في التوائب ولم يجعلوا حكمهم كلا حكم ولا قضاءهم كلا قضاء، وأيضا ففي إبطال قضاء الفاسق مطلقا من الفساد ما لا يخفى لكون العدل اليوم كالكبريت الأحمر، فأكثر الحكام والقضاة فسقة جائرون راشون ومرتشون، فلو أبطلنا قضاياهم كلها لتعطلت الأحكام وضاعت الأرض على أهل الإسلام، وإذا صح قضاء الفاسق ونفذ فلأن يصح القضاء بشهادته وينفذ أولى وإن كان القاضي بها عاصيا، كما أن مقلد الفاسق القضاء عاص أيضا، فافهم فإن بعض الأحباب قد طوى عن هذه المسألة كشحا ولم يتعرض لها أصلا، وكانت من أهم المسائل عقلا ونقلا فاستدركتها عليه والله الحمد شكرا وله المن فضلا.

باب شهادة النساء

قلت: رجاله ثقات إلا أنه معلق ولكن لا ضير لأن من عادة المحدثين أن ما يسقطونه من أولى السند لا يكون فيه كلام.

وأخرج الجصاص أيضا فقال: حدثنا عبد الباقي بن قانع قال: حدثنا بشر بن موسى قال: حدثنا يحيى بن عباد قال: حدثنا شعبة عن الحجاج بن أرطاة عن عطاء بن أبي رباح أن عمر أجاز شهادة رجل وامرأتين في نكاح، وفيه الحجاج بن أرطاة وهو مختلف فيه، ورواه الدار قطني في سننه (ص: ٥٢٤) من طريق بقية عن شعبة عن الحجاج بن عطاء عن عمر فقال: أجاز رسول الله ﷺ شهادة رجل وامرأتين في النكاح، وبقية فيه مقال، وأخرج الجصاص معلقا عن الحجاج عن عطاء أن ابن عمر كان يجيز شهادة النساء مع الرجال في النكاح، وفيه الحجاج أيضا، وأخرج الجصاص أيضا من طريق إسرائيل عن عبد الأعلى عن محمد بن الحنفية عن علي قال: يجوز شهادة النساء في العقد، ويعمل بالانقطاع بين عبد الأعلى ومحمد بن الحنفية، لأن عبد الأعلى لم يسمع من ابن الحنفية، وإنما هو كتاب من رواية عامر بن هني، وعامر ضعيف وكذا عبد الأعلى، كما في "التهذيب".

والجواب عنه أن عبد الأعلى قال في "التقريب": صدوق بهم، وعامر قال في اللسان: ذكره أبو حاتم في الثقات، ثم الروايات بعضها يشد بعضها، وفي هذه الروايات حجة لأبي حنيفة في قوله: إن شهادة النساء مقبولة فيما دون الحدود والقصاص، ومن قال: إنها لا تقبل إلا في الأموال ولو أحققها وفيما لا يطلع عليه غيرهن كالولادة فلا حجة له لا من جهة الرواية ولا من جهة الدراية، أما الرواية فلأن ما احتجوا به في هذا الباب هو قول الزهري: مضت السنة بأن لا تجوز شهادة امرأتين مع الرجل في القتل والطلاق والنكاح والحدود، أخرجه سحنون عن ابن وهب عن يونس ابن يزيد عن الزهري، ورواه سحنون أيضا عن ابن وهب عن عقيل عن ابن شهاب وقال: مضت السنة من رسول الله ﷺ، ورواه أيضا سحنون عن ابن وهب عن إسماعيل بن عياش عن الحجاج عن الزهري وقال: مضت السنة من رسول الله ﷺ والخليفين بعده، كما في "المدونة" (٨٤: ٤).

ولا حجة لهم فيه، لأنه من مراسيل الزهري، ومراسيله ليس بشيء. قال في "التهذيب":

قال أحمد بن سنان: كان يحيى بن سعيد لا يرى إرسال الزهري وقتادة شيئا ويقول: هؤلاء قوم حفاظ إذا سمعوا الشيء علقوه اه ثم يحتمل أن يكون مراد الزهري من السنة سنة أهل المدينة، وزعمه عقيل وغيره سنة النبي ﷺ فرواه بالمعنى؛ ثم ما روينا عن النبي ﷺ وعمر وابن عمر وعلى مقدم على قول الزهري كما لا يخفى، فلا حجة لهم في هذه الرواية، وأما الدراية فلا، فهم قبلوا شهادة النساء في الولادة ومثلها مع كونها غير مالى، فكيف لا يقبلون شهادتهن في النكاح والطلاق مع كونهما غير مالى؟ والفرق بالضرورة وعدمها فرق باطل، لأن شهادتهن لم تقبل في الأموال إلا للضرورة كما يدل عليه قوله تعالى: ﴿فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان﴾ فلما كان في الأموال ضرورة فكيف لا يكون في النكاح والطلاق ضرورة؟

ثم قوله تعالى: ﴿فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان﴾ يدل على أن المرأتين مثل رجل واحد في الشهادة، فما يقبل فيه شهادة الرجل ينبغي أن يقبل فيه شهادة المرأتين إلا أنه خص منه الحدود والقصاص بالإجماع لأن فيها شبهة البدلية، والحدود والقصاص يؤثر فيها الشبهة، فلا تقبل شهادتهن فيها، بخلاف غير الحدود والقصاص، فإنه لا يؤثر فيه الشبهة، فتقبل فيه شهادتهن لكونهن كالرجال في أهلية الشهادة، ويظهر منه أنه لو لم تكن في الباب رواية كان مقتضى النظر قبول شهادتهن في النكاح والطلاق، فكيف إذا كان مؤيدا بالروايات هذا هو التحقيق فاحفظه.

قال العبد الضعيف: الإنصاف أولى بأهل العلم فكيف يقول بعض الأحباب: لا حجة لهم

فيه لأنه مرسل ومراسيل الزهرى ليس بشيء، وقد احتج الإمام أبو يوسف بمرسله هذا فى الخراج له على عدم جواز شهادة النساء فى الحدود، فقال: وحدثنا الحجاج عن الزهرى قال: مضت السنة من لدن رسول الله ﷺ والخليفتين من بعده أن لا تجوز شهادة النساء فى الحدود (ص ١٩٦).

وقد ذكرنا فى المقدمة أن رد مراسيل الزهرى لا يتأتى على أصلنا وإنما يتأتى على مذهب المحدثين الذين لا يحتجون بالمرسل، وهو مذهب الشافعى وأصحابه، وأما مالك فقد أكثر الاحتجاج بمراسيله فى المؤطا وكذا أحمد لا يرد المرسل، فكان على بعض الأحناب أن يقول: ومراسيل الزهرى ليس بشيء عند المحدثين ثم يجيب عنه بعد تسليم كونها حجة لكون الحنفية يرونها حجة فالأشبه أن يقال -والله أعلم- إن هذا الأثر معلول فقد رواه ابن وهب عن يونس بن يزيد عن ابن شهاب عن ابن المسيب أنه قال: الأثر لا تجوز شهادة النساء فى الحدود ولا فى الطلاق ولا فى القتل، قال ابن شهاب: مضت السنة بذلك بأن لا تجوز شهادة النساء فى القتل والنكاح والطلاق والحدود. كذا فى "المدونة" (٨٤:٤) فالأثر هذا وهو يدل على أن ابن شهاب روى ذلك أولا من قول ابن المسيب ثم قال: مضت السنة بذلك؛ وهو يرجح كون المراد بالسنة عمل أهل المدينة، ولو كان المراد عمل النبى ﷺ وخلفاءه لم يذكره ابن شهاب من قول ابن المسيب أولا ثم يعقبه بقوله: مضت السنة بذلك، بل عكس الأمر، ويونس بن يزيد أثبت فى الزهرى من الحجاج وليس عقيل دونه، ولكن يونس قد زاد وميز، فيرجح لفظه على لفظ غيره، على أن الحجاج قد روى عن عطاء عن عمر ما يرد على الزهرى قوله: مضت السنة من رسول الله ﷺ والخليفتين بعده إلخ فإن عمر أجاز شهادة النساء مع الرجال فى الطلاق والنكاح كما سيأتى، وروى سحنون فى "المدونة" من طريق ابن مهدى عن شعبة عن الحكم عن إبراهيم قال: لا تجوز شهادة النساء فى الحدود، والطلاق من أشد الحدود؛ ومن طريق ابن مهدى عن سفيان الثورى عن أبى حصين عن إبراهيم قال: لا تجوز شهادة النساء فى الفرقة والنكاح، وقال الحسن: لا تجوز فى الحدود والطلاق من الحدود (٨٤:٤).

وهذا يدل على أنهم إنما منعوا شهادة النساء فى الطلاق لكونهم قاسوه بالحدود، فلو كانت السنة مضت بذلك من رسول الله ﷺ والخليفتين بعده لم يكن لهم حاجة إلى القياس، وتبين بذلك أن عدم قبول شهادتين فى الحدود كان مجمعا عليه عندهم، وإلا لم يصح قياس الطلاق عليها، وأيضا: فلم يقل أحد بقبول شهادتهن فى الحدود فالحجة فى ذلك الإجماع دون أثر حجاج الذى ذكره أبو يوسف، وإنما ذكره من ذكره من أصحابنا تأييدا لا احتجاجا به، ودليل الإجماع ما قاله

فى رحمة الأمة: والنساء لا يقبلن فى الحدود والقصاص (ص: ١٦٠) ويذكر فيه خلافا، وقال ابن المنذر: أجمع العلماء على القول بظاهر هذه الآية، أى قول الله تعالى: ﴿فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان﴾ فأجازوا شهادة النساء مع الرجال، وخص الجمهور ذلك بالديون والأموال وقالوا: لا تجوز شهادتهن فى الحدود والقصاص.

وقال أبو عبيد: أما اتفاقهم على جواز شهادتهن فى الأموال فالآية المذكورة، وأما اتفاقهم على منعها^(١) فى الحدود والقصاص فلقلوه تعالى: ﴿فإن لم يأتوا بأربعة^(٢) شهداء﴾ وأما اختلافهم فى النكاح ونحوه فمن ألحقها بالأموال، فذلك لما فيها من المهور والنفقات ونحو ذلك، ومن ألحقها بالحدود فلأنها تكون استحلالا للفروج وتحريمها بها اهـ من "فتح البارى" (١٩٦: ٥) وفيه دلالة على أن من منع شهادتهن فى النكاح، والرجعة، والطلاق، والعتاق، ونحوها إنما منعها إلحاقا بالأموال قياسا، ولو كان عندهم سنة من رسول الله ﷺ وخلفائه ماضية لم يحتاجوا إلى القياس. وقال الموفق فى "المغنى": إن العقوبات وهى الحدود والقصاص لا يقبل فيه إلا شهادة رجلين إلا ما روى عن عطاء وحماد أنهما قالوا: يقبل فيه رجل وامرأتان قياسا على الشهادة فى الأموال، ولنا: أن هذا مما يحتاط لدرئه وإسقاطه، ولهذا يندرى بالشبهات ولا تدعو الحاجة إلى إثباته، وفى شهادة النساء شبهة (البديلة) بدليل قوله تعالى: ﴿فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان﴾ لاحتمال أن يكون ذلك كقوله: ﴿فإن لم تجدوا ماء فتييموا صعيدا﴾، وقوله: ﴿فمن لم يجد فصيام شهرين﴾ وما جرى مجرى ذلك فى الأبدال التى أقيمت مقام أصل الفرض عند عدمه وشبهة القصور بدليل قوله: ﴿أن تضل إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى﴾ (الدال على نقصان شهادتهن)، وأنه لا تقبل شهادتهن وإن كثرن ما لم يكن معهن رجل (بالإجماع؛ خلافا لابن حزم وأمثلة من الظاهرية، ولا يعتد بخلافهم) فوجب أن لا تقبل شهادتهن فيه، ولا يصح قياسه على المال لما ذكرنا من الفرق، وبهذا قال سعيد بن المسيب والشعبي والنخعي وحماد والزهرى وربيعه ومالك والشافعي وأبو عبيد وأبو ثور وأصحاب الرأى اهـ (١٢: ٦).

(١) وقال ابن حزم فى "المحلى": فإن ادعوا إجماعا على أن لا يقبلن فى الحدود أكذبهم عطاء، فإن قالوا: خالف جمهور العلماء؟ قلنا: وأنتم خالفتم فى أن لا يقبلن النساء متفرقات فى الرضاع جمهور العلماء اهـ (١٩: ٤٠١). قلت: كلا فقد رويناه عن عمر وعلى والمغيرة بن شعبة وابن عباس أنهم لم يفرقوا بشهادة امرأة واحدة فى الرضاع، كما ذكره ابن حزم نفسه. (٩: ٤٠٠) وبه قال الجماهير من العلماء، كما نذكره.

(٢) الصحيح: ﴿ثم لم يأتوا بأربعة شهداء﴾.

قال الموفق، وما ليس بعقوبة من غير الأموال كالنكاح والرجعة والطلاق والعتاق والإيلاء والظهار والنسب والتوكيل والوصية والولاء والكتابة وأشباه هذا - فالمعول عليه في المذهب أن هذا لا يثبت إلا بشاهدين ذكرين، ولا تقبل فيه شهادة النساء، وهو قول النخعي والزهري ومالك وأهل المدينة والشافعي، وهو قول سعيد بن المسيب والحسن وربيعة في الطلاق، ورواية أخرى عن أحمد: تقبل فيه شهادة رجلين ورجل وامرأتين، روى ذلك عن جابر بن زيد وإياس بن معاوية والشعبي والثوري وإسحاق وأصحاب الرأي، وروى ذلك في النكاح^(١) عن عطاء، واحتجوا بأنه لا يسقط بالشبهة فيثبت برجل وامرأتين اهـ.

قلت: وفي "المحلى" لابن حزم: صح عن شريح أنه أجاز شهادة امرأتين في عتاقة مع رجل، وصح عن الشعبي قبول شهادة رجل وامرأتين في الطلاق وجراح الخطأ، ولم يجز شهادة النساء في جراح العمد ولا في حد، وصح عن أبي الشعثاء جابر بن زيد قبول النساء مع رجل في الطلاق والنكاح، وصح عن إياس بن معاوية قبول امرأتين في الطلاق - أي مع رجل - ومن طريق أبي عبيد ناهيتم عن حجاج بن أرطاة عن عطاء قال: أجاز عمر بن الخطاب شهادة النساء مع الرجال في الطلاق والنكاح، ومن طريق أبي عبيد ناهيتم عن حجاج بن عطاء عن حجاج بن عطاء أنه أجاز شهادة النساء في النكاح، ومن طريق عبد الرزاق نا ابن جريج عن عطاء بن أبي رباح قال: تجوز شهادة النساء مع الرجال في كل شيء وتجوز على الزنا امرأتان وثلاثة رجال اهـ ملخصاً (٣٩٨: ٩). قلت: قوله: وتجوز على الزنا امرأتان وثلاثة رجال قياس في مقابلة النص، فإن النص أوجب فيه أربعة شهداء، ولا يقال: أربعة شهداء إلا على أربعة رجال، فإن ظاهر إتيان التاء في العدد مشعر باشتراط كونهم كذلك، فلا يصح القول بجواز شهادتهن في الحدود إلا بنص مثله لا بمجرد الرأي.

الرد على ابن حزم في قوله بجواز شهادة النساء

في الحدود مجتمعات ومنفردات:

والعجب من ابن حزم أنه مع ادعائه بطلان الرأي والقياس في الدين جملة كيف أقدم على القوم بجواز ثلاثة رجال وامرأتين، أو رجلين وأربع نسوة، أو رجل واحد وست نسوة، أو ثمان نسوة فقط في شهادة الزنا (كما في "المحلى" ٣٩٦: ٩) وخالف نص الكتاب برأيه وقال: إن شهادة

(١) قلت: بل في كل شيء، كما سيأتي.

ثلاثة رجال وامرأتين في الزنا يقع عليهم وعلى واحدة منهما أربعة شهداء. قلنا: لا يقع ذلك إلا مجازا وتغليبا، ولا يقع على أربع من ثمان نسوة ليس معهن رجل أبعة شهداء قط، فمن أين قلت بجواز ثمان نسوة فيها؟ وإن سلمنا أن شهادة ثلاثة رجال مع امرأة يقع عليها أربعة شهداء، فأى حاجة لك ألى امرأة أخرى معها؟

فإن قلت: أخذت ذلك من قوله: ﴿فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان﴾ قلنا: إنما ذلك حكم ما يكفي فيه بشهادة رجلين، فمن أين لك أن تقيس عليه ما يجب فيه شهادة أربعة شهداء، وأيضا قوله: ﴿فرجل وامرأتان﴾ يدل على أنه لا بد من رجل مع النساء، ولو جازت شهادتهن منفردات لقليل: فإن لم يكونا رجلين فامرأتان مكان كل واحد منهما، فمن أين قلت بجواز شهادتهن منفردات؟ وهل هذا إلا القياس الذي لا تزال تبطله وتذمه، بل هو من القياس بمعرض النص الذي لم يقل أحد بجوازه فإلى الله المشتكى.

فإن قال: روينا من طريق محمد بن المثني نا أبو معاوية هو محمد بن خازم الضريبر عن أبيه عن عطاء قال: لو شهد عندي ثمان نسوة على امرأة بالزنا لرجمتها. (٣٩٨:٩) من "المحلى" قلنا: لا يليق بمثلك وقد شحنت ديوانك "المحلى" بقولك: لا حجة في أحد دون رسول الله ﷺ أن تحتج بقول عطاء وترك به نص الكتاب، وكيف لك بقوله، وقد خالف في ذلك الجمهور، ولم يقل بما قاله أحد ممن تقدمه ولا ممن تأخر عنه، ولكن ابن حزم وأتباعه الظاهر لا يزالون يتبعون الغرائب من الأقوال ليغروا بها العوام، ويفتنوهم عن دينهم، وأيضا فخازم أبو محمد بن خازم غير معروف في الرواة لم نر له رواية غير هذه التي رواها عنه ابنه، ولم يذكره أحد ممن صنف في الرجال، فلا ندري متى يكون المجهول حجة عند ابن حزم متى هو لنس بحجة؟ كيف وقد صرح ابن حزم نفسه أنه صح عن عطاء وعن عمر بن عبد العزيز أنه لا تجوز شهادة النساء بحجة حتى يكون معهن رجل (٣٩٦:٩).

فكيف يصح ما رواه محمد بن خازم عن أبيه عنه: لو شهد عندي ثمان نسوة على امرأة بالزنا لرجمتها، ولو صح فإنه إنما قال بذلك إذا شهد ثمان نسوة على امرأة لا إذا شهدن على رجل، فمن أين قلت بجواز ثمان نسوة في الزنا مطلقا على رجل أو على امرأة؟ وهل هذا إلا اختراع قول لم يقل به أحد ممن تقدم وتأخر؟ ولكن ابن حزم لا يدري ما يخرج من رأسه والله المستعان. فإن قيل: روى أبو عبيد نا يزيد هو ابن هارون عن جرير بن حازم عن الزبير بن الخريت عن أبي لبيد

قال: إن سكرانا طلق امرأته ثلاثا فشهد عليه أربع نسوة فرفع ذلك إلى عمر بن الخطاب فأجاز شهادة النسوة وفرق بينهما (كما في " المحلى " ٣٩٧: ٩) قلنا: أراد بذلك أنه أجاز شهادتهن مع رجل بدليل ما مر عن عطاء قال: أجاز عمر شهادة النساء مع الرجال في الطلاق والنكاح، وإنما اقتصر الراوى على ذكر النساء ردا على من قال: لا تقبل شهادتهن في غير الأموال، فذكر أن عمر أجاز شهادتهن في الطلاق وليس بمال، وعليه يحمل ما رواه ابن أبي شيبه نا حفص بن غياث عن أبي طلق عن أخته هند بنت طلق قالت: كنت في نسوة وصبي مسيحي، فقامت امرأة فمرت فوطأته، فقالت أم الصبي: قتلته والله! فشهد عند على عشر نسوة أنا عاشرتهن ف قضى عليها بالدية وأعانها بألفين، (المحلى ٣٩٨: ٩).

ولا يبعد أن تكون المرأة قد اعترفت بالوطأ فكان القضاء عليها باعترافها، والحديث إنما سيق لبيان أن القتل بالوطئ يوجب الدية دون القصاص، فاقترعت الرواية على ذلك، ولم تتعرض لنصاب الشهادة، ولا لاعتراف المشهود عليها، وهذا كله بعد التسليم، وإلا فأبو طلق هذا وأخته كلاهما مجهولان لم نقف لهما على ترجمة، ولا جرح ولا تعديل، ولكن ابن حزم لا يبالى بالاحتجاج بالمجاهيل ولا بالضعفاء إذا وافق غرضه، وليس ذلك من أهل الظاهر ببعيد، فإن قيل: إن اعتبار النساء في الشهادة إنما ثبت على خلاف القياس لكون المرأة عورة يجب سترها، وشهادتها بمحضر من القاضى والشهود وأعوان القضاء ينافى الستر، فلتكن مقتصرة على مورد النص، وهو عقد المداينة وهو من باب الأموال فلا تقبل شهادتهن في غير الأموال. قلنا: لا نسلم أن ذلك ينافى الستر فإن المرأة إذا كانت من المخدرات تشهد بمجلس القضاء متتعبة ويعرفها للقاضى واحد من معارفها عدل أو يرسل القاضى إليها من يسمع شهادتها في بيتها ويعرفها له عدل من معارفها.

وأیضا: فإن كان ذلك علة الاقتصار على مورد النص فلتكن شهادتها مقتصرة على عقود المداينة إذ هي مورد النص حتما لا تتعدها إلى غيرها من عقود الأموال - كالبيع والشراء والإجارة إذا خلت عن الدين - والخصم لا يقول به، فظهر أنه قائل فيها بالتعدية، وإذا كان كذلك فلاوجه لاقتصارها على الأموال، فإن غير الأموال - من النكاح والطلاق والرجعة والظهار والإيلاء والنسب والوصية - أولى بشهادة النساء من عقود الأموال، فإنهن بغير الأموال مما ذكرنا أعرف منهن بعقود الأموال، كما لا يخفى.

وأما قول الشافعى رحمه الله ومن وافقه أن شهادة النساء حجة ضرورة لأنها جعلت حجة

فى باب الديانات عند عدم الرجال، ولا ضرورة فى الحقوق التى ليست بمال لاندفع الحاجة فيها بشهادة الرجال، ولهذا لم تجعل حجة فى باب الحدود والقصاص وكذا لم تجعل حجة بانفرادهن فيما يطلع عليه الرجال. فالجواب أن قوله تعالى: ﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ﴾ الآية جعل لرجل وامرأتين شهادة على الإطلاق أنه سبحانه جعلهم من الشهداء، والشاهد المطلق من له شهادة على الإطلاق، فافتضى إن يكون لهم شهادة فى سائر الأحكام إلا ما قيد بدليل، وروى عن سيدنا عمر رضى الله عنه أنه أجاز شهادة النساء مع الرجال فى النكاح والطلاق، ولم ينقل أنه أنكر عليه منكر من الصحابة بل روى عن ابنه عبد الله أنه وافق أباه فى ذلك، ولم نعلم لهما مخالفا من الصحابة فكان إجماعا منهم على الجواز، ولأن شهادة رجل وامرأتين فى إظهار المشهود به مثل شهادة رجلين لرجحان جانب الصدق فيها على جانب الكذب بالعدالة إلا أنها لم تجعل حجة فيما يدرأ بالشبهات لنوع قصور وشبهة فيها لما ذكرنا، وهذه الحقوق مما لا تدرأ بالشبهات. وأما قوله: بأنها ضرورة، فلا نسلم فإنها مع القدرة على شهادة الرجال فى باب الأموال مقبولة إجماعا، فدل أنها شهادة مطلقة لا ضرورة، وبه تبين أن نقصان الأنوثة يصير مجبورا بالعدد فكانت شهادة مطلقة اهـ من "البدائع" (٢٨٠:٦).

وأياضا: فظاهر آية المدائنة يقتضى جواز شهادتهن مع الرجال فى سائر عقود المدائنت، وهى كل عقد واقع على دين سواء كان بدله مالا أو بضعا أو منافع أو دم عمد، لأنه عقد فيه دين، إذ المعلوم أنه ليس مراد الآية أن يكون المعقود عليهما من البدلين دينين لامتناع جواز ذلك إلى أجل مسمى، فثبت أن المراد وجود دين عن بدل أى دين كان بأى بدل كان، فافتضى ذلك جواز شهادة النساء مع الرجال على عقد نكاح فيه مهر مؤجل، وكذا على الطلاق بمال، وكذلك الصلح من دم العمد والخلع على مال والإجازات، إذ كل ذلك من عقد المدائنة، فمن ادعى خروج شئ من هذه العقود من ظاهر الآية لم يثبت له ذلك إلا بدلالة، إذ كان العموم مقتضيا لجوازها فى الجميع.

وأياضا: لما ثبت أن اسم الشهيدين واقع فى الشرع على الرجل والمرأتين وقد ثبت أن اسم البينة يتناول الشهيدين وجب بعموم قوله ﷺ: «البينة على المدعى واليمين على المدعى عليه» القضاء بشهادة الرجل والمرأتين فى كل دعوى لشمول اسم البينة لهم، ألا ترى أنها بينة فى الأموال؟ فلما وقع عليها الاسم وجب بحق العموم قبولها لكل مدع إلا أن تقوم الدلالة على تخصيص شئ منه، وإنما خصصنا الحدود والقصاص لما ذكرنا، وأياضا: لما اتفق الجميع على قبول

باب شهادة الأعمى

٤٩٦٨- عن محمد بن سليمان بن مشمول ثنا أبي ثنا عبید الله بن مسلمة بن

شهادتهن مع الرجل في الديون والأموال وجب قبولها في كل حق لا تسقط الشبهة، إذ كان الدين حقا لا يسقط بالشبهة.

ومما يدل على جوازها في غير الأموال من الآية أن الله تعالى قد أجازها في الأجل بقوله: ﴿إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدِينٍ إِلَى أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ﴾ ثم قال: ﴿فَإِنْ لَمْ يَكُنْ رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ﴾، فأجاز شهادتهما مع الرجل على الأجل، وليس بمال كما أجازها في المال، فإن قيل: الأجل لا يجب إلا في المال؟ قيل له: هذا خطأ لأن الأجل قد ثبت في منافع الأحرار التي ليست بمال، وأيضا فإن البضع لا يستحق إلا بمال (بدليل قوله تعالى: ﴿أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ﴾)، ولا يقع النكاح إلا بمال، فينبغي أن تجيز فيه شهادة النساء، قاله الجصاص في "أحكام القرآن" له (٥٠٢:١) هذا هو الفقه. فله دره من فقيهه! والله أعلم بالصواب.

باب شهادة الأعمى

قوله: عن محمد بن سليمان إلخ. أقول: قال الزيلعي بعد نقل التصحيح من الحاكم: تعقبه الذهبي في "مختصره"، وقال: بل هو حديث رواه فإن محمد بن سليمان بن مشمول ضعفه غير واحد. ثم قال: وزواه كذلك ابن عدي في "الكامل"، والعقيلي في كتابه، وأعله بمحمد بن سليمان بن مشمول وأسند ابن عدي تضعيفه عن النسائي، ووافقه وقال: عامة ما يرويه لا يتابع عليه لا إسنادا ولا متنا، ولكن قال ابن حجر في "لسان الميزان": ذكره ابن حبان وابن شاسن في "الثقات"، وزعم أن يحيى بن معين وثقه، وذكره العقيلي والساجي والدولابي وابن الجارود في "الضعفاء"، وقال ابن حزم: منكر الحديث. اهـ. فقد علم منه أن الرجل مختلف فيه والحديث حسن على أصولنا، واستدل به الحنفية على عدم قبول شهادة الأعمى، والأوجه الاستدلال بقوله تعالى: ﴿وَأَمْسُتْشْهَدُوا شَهِيدِينَ مِنْ رِجَالِكُمْ﴾ لأن الشهادة والاستشهاد والشهادة مأخوذ من المشاهدة، ولا مشاهدة للأعمى، فلا تقبل شهادته سواء كان أعمى عند التحمل، أو عند الأداء، أو عند القضاء، أما عند التحمل والأداء فظاهر، وأما عند القضاء، فلأن الشهادة إنما يقر شهادة بالقضاء، فوجب أن يبق الأهلية إلى ذلك الوقت.

قال العبد الضعيف: ولقائل أن يقول: إن شهادة الأعمى إنما أجازها من أجازها في الأقوال

دهرام عن أبيه عن طاوس عن ابن عباس أن رجلا سأل النبي ﷺ عن الشهادة، فقال:

فقط دون الأفعال، ومشاهدة الأقوال إنما تكون بالسمع دون البصر، والأعمى يعرف الصوت كما يعرف البصير الصورة، فينبغي أن تقبل شهادته إذا تيقن الصوت، وجواز اشتباه الأصوات كجواز اشتباه الصور، وملاك الأمر في الشهادة إنما هو غلبة الظن دون اليقين، ألا ترى أنه يجوز الشهادة بالنسب والموت والنكاح والدخول بالتسامع؟ ومن كان في يده شيء سوى العبد والأمة وسعك أن تشهد أنه له، والأعمى إذا تيقن الصوت يحصل له غلبة الظن حتماً، ومن هنا جاز له وطأ امرأته إذا عرفها بصوتها، وسيأتي الجواب عن ذلك فانتظر، وقال البخاري بجواز شهادته، واستدل له بأحاديث: منها أنه ﷺ عرف عبداً بصوته، وكذا عائشة عرفت به.

ووجه الاستدلال به أنه كما عرفه ﷺ هو وعائشة بصوته من غير أن يرياه كذلك يمكن للأعمى المعرفة بالصوت والشهادة به، وهو استدلال غير صحيح لأننا لا ننكر حصول المعرفة بالصوت، ولكننا نقول: إن كل معرفة لا يكفي للشهادة بل لا بد فيه من المشاهدة.

ومنها: أن ابن أم مكتوم كان لا يؤذن حتى يقول له الناس: أصبحت. ووجه الاستدلال به أن ابن أم مكتوم كان يعرف الصبح بقول الناس ثم يؤذن، وكان هذا التأذين شهادة منه بطلوع الصبح، وقبلها رسول الله ﷺ وغيره، ويقاس عليه غيره، والجواب عنه أن هذا من جملة الأخبار لا من قبيل الشهادة المتنازع فيها، وليس كل من يقبل خبره يقبل شهادته - لأن الشهادة تبتنى على المشاهدة وليس الخبر كذلك، ثم الشهادة من باب الإلزام والخبر ليس كذلك، ثم الشهادة يشترط فيها أن تكون عند القاضي، والخبر ليس كذلك، ثم الشهادة متعلق بما يدخل تحت القضاء والخبر ليس كذلك، ثم الشهادة يشترط فيه لفظ: أشهد بخلاف الخبر فلما ظهر الفرق بينهما بطل القول بكون التأذين شهادة وقياس غيره عليه، ومنها: أن رسول الله ﷺ عرف مخرمة بصوته من غير رؤيته، ووجه الاستدلال به والجواب عنه ما مر.

قال العبد الضعيف: واحتج البخاري أيضاً بما علقه عن القاسم والحسن وابن سيرين والزهري وعطاء أنهم أجازوا شهادة الأعمى، وكان ابن عباس يبعث رجلاً إذا غابت الشمس أفطر ويسأل عن الفجر فإذا قيل: طلع، صلى ركعتين، ووجه التعلق به كونه يعتمد على خبر غيره مع أنه لا يرى شخصه وإنما سمع صوته، وقال الزهري: رأيت ابن عباس لو شهد على شهادة أكنت ترده؟ واحتجوا أيضاً بجواز نكاح الأعمى زوجته وهو لا يعرفها إلا بصوتها. (فدل أن الصوت في الشرع قد أقيم مقام الشهادة، فإن الإقدام على استباحة الفرج أعظم من الشهادة في الحقوق. قاله

هل ترى الشمس؟ قال: نعم، قال: على مثلها فاشهد أو دع، أخرجه الحاكم في

ابن القصار اهـ من "العمدة" للعيني (٣٥٢:٦).

وقال الإسماعيلي: ليس في أحاديث الباب دلالة على الجواز مطلقا، لأن نكاح الأعمى يتعلق بنفسه لأنه في زوجته وأمه وليس لغير فيه مدخل، وأما قصة عباد ومخرمة ففي شيء يتعلق بهما لا يتعلق بغيرهما، وأما التأذين فقد قال في بقية الحديث: كان لا يؤذن حتى يقال له: أصبحت. فالاعتماد على الجمع الذين يخبرونه بالوقت، وكفى بخبر سيدنا رسول الله ﷺ شاهدا له أنه لا يؤذن حتى يصبح، قال: وأما ما ذكره الزهرى في حق ابن عباس، فهو مجرد تهويل لا احتجاج تقوم به حجة، لأن ابن عباس كان أفتقه من أن يشهد فيما لا تجوز فيه شهادته فإنه لو شهد لأبيه أو ابنه أو مملوكه لما قبلت شهادته وقد أعاده الله من ذلك اهـ من "فتح الباري" (١٩٥:٥).

قلت: وهذا هو الجواب عن قول ابن حزم في "الحلى": وما نعلم في الضلالة بعد الشرك والكبائر أكبر ممن دان الله برد شهادة جابر بن عبد الله وابن أم مكتوم وابن عباس وابن عمر. ونعوذ بالله من الخذلان اهـ (٤٣٤:٩).

قلنا: وما نعلم في الضلالة بعد الشرك والكبائر أكبر ممن دان الله بأن هؤلاء الأجلة يشهدون فيما لا تجوز فيه شهادتهم، وهل نسي ابن حزم أن عمر رضى الله عنه جلد أبا بكر ومن معه حد القذف ورد شهادته، فهل يدين الله برد شهادة هذا الصحابي ولا يدينه برد شهادة غيره من الصحابة إذا شهد فيما لا تجوز فيه شهادته؟ وهل هذا إلا مجرد تهويل تغريرا للعوام وتمويهها بالباطل؟ ونعوذ بالله من إساءة الأدب.

بقي الجواب عن قول القائل أن مشاهدة الأقوال إنما تكون بالسمع دون البصر، والأعمى يعرف الصوت ويسمعه كما يعرف البصير الصورة ويراه، فنقول: إن آلة السمع إنما تفيد العلم بالقول دون القائل، ولا بد في الشهادة من معرفة القول مع القائل، والأعمى لا يشاهد القائل البتة وإنما يشاهد عليه بالاستدلال، قال في "البدائع": إن الشرط هو السماع من الخصم (لا مجرد السماع) لأن الشهادة تقع له (أو عليه) ولا يعرف كونه خصما إلا بالرؤية، لأن النغمات يشبه بعضها بعضها اهـ (٢٦٦:٦)، فلا تصح شهادته ألا ترى أن الصوت قد يشبه الصوت وأن المتكلم قد يحاكي صوت غيره ونغمته حتى لا يغادر منها شيئا، ولا يشك سامعه إذا كان بينه وبينه حجاب أنه المحكى صوته، فغير جائز قبول شهادته على الصوت، إذا لا يرجع منه إلى يقين بالقائل بينى أمره على غالب الظن، والشاهد مأخوذ عليه بأن يأتي بلفظ الشهادة ولو عبر بلفظ غير لفظ الشهادة بان

“المستدرک” وصححه (زیلعی ص ٢١٠).

يقول: أعلم أو أتيقن لم تقبل شهادته، فعلمنا أنها حين كانت مخصوصة بهذا اللفظ، هذا اللفظ يقتضى مشاهدة المشهود به ومعاينته فلم تجز شهادة من خرج من هذا الحد وشهد عن غير معاينة، قاله الجصاص فى “الأحكام” له (٤٩٨:١).

وبهذا خرج الجواب عن قول القائل: إن ملاك الأمر فى الشهادة إنما هو غلبة الظن دون اليقين إلخ. فهذا مما لا نقول به ولا نذهب إليه، كيف وقد احتج أصحابنا بحديث ابن عباس مرفوعا: سئل النبى ﷺ عن الشهادة، «فقال: هل ترى الشمس؟ قال: نعم، قال: على مثلها فاشهد أودع». وقالوا: إن الشهادة لا يجوز إلا على ما حضره الشاهد وشاهده ولم يشك فيه. وأما جواز الشهادة بالنسب والموت والنكاح ونحوه بالتسامع فمعناه جواز الشهادة بالخبر المستفيض فيما ليس شرط الشهادة فيه معاينة المشهود به، لأنها أمور تختص بمعاينة أسبابها خواص من الناس كولاية السلطان القاضى لا يحضرها إلا الخواص، وإنما تحضر العامة جلوسه وتصديه للأحكام، والحاسم لمادة الشغب الإجماع على وجوب الشهادة بأن عائشة بنت أبى بكر رضى الله عنهما وأنها زوجة النبى ﷺ، وأنه دخل بها، وأن عليا رضى الله عنه ابن أبى طالب، وعمر رضى الله عنه ابن الخطاب، وأنهما كانا من أصحاب النبى ﷺ وخلفائه، وأن شريحا كان قاضيا، فالشهادة بالخبر المستفيض والمتواتر فى تلك الأمور بمنزلة الشهادة بالمعاينة بل فوقها، وأما أن من كان فى يده شىء سوى الأمة والعبد وسعك أن تشهد أنه له، فلأن اليد أقصى ما يستدل به على الملك، إذ هى مرجع الدلالة فى الأسباب كلها، ولا دليل سواه لأن غاية ما يمكن فيه أن يعاين سبب الملك من الشراء والهبة، وموت المورث، وشىء من هذه الأسباب لا يفيد ملك الثانى، حتى يكون ملك الأول، ولا دليل له سوى اليد بلا منازع، فالشهادة بها ليس من الشهادة بالظن بل باليقين، فافهم.

وأما قوله: إن جواز اشتباه الأصوات كمجواز اشتباه الصور. فالجواب أن اشتباه الصور نادر لا عبرة بالنادر، بخلاف اشتباه الأصوات فإن فيه كثرة، وأيضا فهذا إنما يرد على من أجاز الشهادة حال الاشتباه فى الصور، ولم نقل بجوازه، فلا يجوز لأحد أن يشهد على أحد بشىء عندنا ما لم يتيقن بأنه هو الذى رآه وشاهده يفعل كذا أو يقول كذا، فافهم.

وأما قول القائل: يجوز للأعمى إقدامه على وطأ امرأته إذا عرف صوتها فعلمنا أنه يقين ليس بشك إذ غير جائز لأحد الإقدام على الوطأ بالشك، فالجواب أنه يجوز له الأقدام على وطئ امرأته بغالب الظن إذا شهد قلبه بصدق الخبر، فمن زفت إليه امرأة وقيل له: هذه امرأتك، وهو لا يعرفها

من قبل يحل له وطؤها، وكذلك جائز له قبول هدية الجارية بقول الرسول، ويجوز له الإقدام على وطئها (وأما قول ابن حزم: لا يجوز لأحد وطأ من زفت عليه أول مرة حتى يوقن أنها التي تزوج بها، فباطل بالمرّة، لأنه لا سبيل إلى التيقن بذلك غير الاعتماد على من يخبره بذلك من واحد، أو اثنين، وهو لا يفيد إلا غلبة الظن، فإن قال بأنه لا بد في ذلك من شهادة جماعة عظيمة يستحيل العقل تواطأهم على الكذب فهذا ما لم يقل به أحد، ولن يقول به إلا ظاهري قد حرم الفقه والدراية جملة، كيف وقد قبل النبي ﷺ هدية المقوقس أرسلها على يد حاطب وفيها جارية مارية، فقبلها اعتمادا على خبر الواحد، وكذلك الصحابة كلهم والتابعون لم يقل أحد منهم أنه يشترط في قبول هدية الجارية شهادة جماعة عظيمة بأن فلانا أهداها إليه، فافهم) ولو أخبره مخبر عن أحد بإقرار أو بيع أو قذف لما جاز له إقامة الشهادة على المخبر عنه، لأن سبيل الشهادة اليقين والمشاهدة وسائر الأشياء التي ذكرها الخصم يجوز فيها استعمال غلبة الظن وقبول قول الواحد، فليس ذلك إذا أصلا للشهادة اهـ من "أحكام القرآن" للجصاص (١: ٤٩٨).

وقد روى عن علي بن أبي طالب كرم الله تعالى وجهه: لا تقبل شهادة الأعمى. رواه الأسود بن قيس عن أشياخ من قومه، ورواه الحجاج بن أرطاة أيضا، والأسود بن قيس ثقة من التابعين صدوق عظيم الأمانة كما في "التهذيب"، والأشياخ من قومه لا يكونون إلا من التابعين الكبار، وجهالة الراوى في القرون الفاضلة لا يضرنا لا سيما وله طريق أخرى من الحجاج بن أرطاة، فقول ابن حزم في "المحلى" (٩: ٤٣٤): إنه لا يصح، رد عليه، وكم من حديث صحيح قد رده إذا خالف غرضه، وكم من ضعيف قد احتج به إذا وافقه.

وأما قوله: وقد روى عن ابن عباس خلاف ذلك فسقط هذا القول اهـ قلنا: إن أراد به ما علقه البخارى في هذا الباب عن ابن عباس أنه كان يبعث رجلا إذا غابت الشمس أفطر ويسأل عن الفجر فإذا قيل: طلع صلى ركعتين اهـ. فلا دلالة فيه على أن الأعمى يجوز له الشهادة بالسمع، وغاية ما فيه أنه يجوز له الاعتماد على خبر الواحد في الديانات، ولا نزاع فيه، وإن كان أراد غيره فليأتنا ببيان. وقال الجصاص في الأحكام له: واختلف في شهادة الأعمى فقال أبو حنيفة ومحمد: لا تجوز شهادة الأعمى بحال. وروى نحوه عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه، وروى عمرو بن عبيد عن الحسن قال: لا تجوز شهادة الأعمى بحال، وروى عن أشعث مثله إلا أنه قال: إلا أن تكون في شيء رآه قبل أن يذهب بصره، وروى ابن لهيعة عن أبي طعمة عن سعيد بن جبير قال: لا تجوز شهادة الأعمى.

عبد الرحمن بن سيماء:

وحدثنا عبد الرحمن بن سيماء (بغدادى وثقه الخطيب، كما فى "اللسان" (٤١٨:٣)، ولا يصح القول بأن الدار قطنى ضعفه بمجرد تضعيفه سنداً هو فيه ولم يستثنه فإن ضعف السند إنما يستلزم ضعف واحد منه فقط قاله الحافظ) قال: حدثنا عبد الله بن أحمد (هو ابن حنبل^(١)) ثنى أبى ثنى حجاج بن^(٢) جبير بن حازم عن قتادة قال: شهد أعمى عند إياس بن معاوية على شهادة، فقال له إياس: لا نرد شهادتك أن لا تكون عدلاً ولكنك أعمى لا تبصر قال: فلم يقبلها اهـ (٤٩٨:١).

وقال ابن حزم فى "المحلى": وقالت طائفة: لا تقبل -أى شهادة الأعمى- حملة رواية: لا تقبل عن على بن أبى طالب عن إياس بن معاوية، وعن الحسن والنخعى أنهما كرها شهادة الأعمى، وقال أبو حنيفة: لا تقبل فى شىء أصلاً، لا فيما عرف قبل العمى ولا فيما عرف بعده اهـ (٤٣٣:٩). قال ابن حزم: وقالت طائفة: لا تقبل فى شىء أصلاً إلا فى الأنساب، وهو قول زفر، وروناه من طريق عبد الرزاق عن وكيع عن أبى حنيفة ولا يعرف أصحابه هذه الرواية اهـ.

قلت: بل قد عرفوا، ففى الهداية: وقال زفر رحمه الله وهو رواية عن أبى حنيفة رحمه الله: تقبل فيما يجرى فيه السماع، لأن الحاجة فيه إلى السماع ولا خلل فيه اهـ.

قال المحقق فى "الفتح": وهو قول الشافعى ومالك وأحمد والنخعى والحسن البصرى والثورى، تقبل فى الترجمة عند الكل؛ لأن العلم يحصل بالسماع، وقال أبو يوسف: تجوز فيما طريقه السماع، وفيما لا يكفى فيه السماع إذا كان بصيراً وقت التحمل ثم عمى عند الأداء إذا كان يعرفه باسمه ونسبه، وهو قول الشافعى ومالك وأحمد، لأنه إذا كان يعرفه باسمه ونسبه كفى كالشهادة على الميت اهـ (٤٧٤:٦).

وإنما قلنا: إذا استشهد وهو بصير، ثم عمى لم نقبل شهادته، لأننا قد علمنا أن حال تحمل الشهادة أضعف من حال الأداء، والدليل عليه أنه جائز أن يتحمل الشهادة، وهو كافر، أو عبد، أو صبي ثم يؤديها وهو حر مسلم بالغ تقبل شهادته، ولو أداها وهو صبي أو عبد أو كافر لم تجز، فعلمنا أن حال الأداء أولى بالتأكيد من حال التحمل، فوجب أن يمنع صحة الأداء.

(١) صرح به الجصاص فى "أحكامه" (٥٠٩:١).

(٢) لعل لفظة بن تصحيف عن لفظة عن، فإن حجاج بن جبير لم نجد فى شيوخ أحمد، وإنما شيخه حجاج بن محمد، وهو لا يروى عن قتادة إلا بواسطة.

باب شهادة العبد

٤٩٦٩- وعن حفص عن حجاج عن عطاء عن ابن عباس قال: لا تجوز شهادة العبد، أخرجه الجصاص في أحكام القرآن تعليقا، وفي سنده حجاج، وهو مختلف فيه

والجواب عن القياس بالشهادة على الميت من وجهين: أحدهما: أنه إنما يجب اعتبار الشاهد في نفسه، فإن كان من أهل الشهادة قبلنا، وبنا لم يكن من أهل الشهادة لم نقلها، والأعمى قد خرج من أن يكون من أهل الشهادة، وأما الغائب والميت فإن شهادة الشاهد عليهما صحيحة، إذ لم يعترض فيه ما يخرج به من أن يكون من أهل الشهادة، وغية المشهود عليه، وموته لا تؤثر في شهادة الشاهد، فذلك جازت شهادته، والوجه الآخر: أنا لا نجز الشهادة على الميت والغائب إلا أن يحضر عنه خصم فنقع الشهادة عليه فيقوم حضوره مقام حضور الغائب والميت، والأعمى في معنى من يشهد على غير خصم حاضر فلا تصح شهادته.

وأما قول زفر: أنه تجوز شهادة الأعمى في النسب أن يشهد أن فلانا ابن فلان، فيشبه أن يكون ذهب في ذلك إلى أن النسب قد تصح الشهادة عليه بالخبر المستفيض وأن يشاهده الشاهد، فلذلك جائز إذا تواتر عند الأعمى الخبر بأن فلانا ابن فلان أن يشهد به عند الحاكم وتكون شهادته مقبولة، ويستدل على صحة ذلك بأن الأعمى والبصير سواء فيما ثبت حكمه بالتواتر (كخلافه الخلفاء وإمارة الأمراء وولاية الحكام قضاء القاضى ونحوها) وإن لم يشاهد الخبيرين من طريق المعاينة، وإنما يسمع أخبارهم فتجوز إقامة الشهادة به وتكون شهادته مقبولة فيه، إذ ليس شرط هذه الشهادة معاينة المشهود به، قاله الجصاص أيضا في "الأحكام" له (١: ٥٠٠). واندحض بذلك قول ابن حزم بما نصه: وأما من قبله في الأنساب فقط فقسمة فاسدة، لأنه لا يعرف الأنساب إلا من حيث يعرف الخبيرين بغير ذلك والمشهدين له منهم فقط اهـ (٩: ٤٣٣ من المحلى). قلنا: إن الأنساب مما يشتهر الخبر به ويتواتر، ولا كذلك غيرها، ألا ترى أن العلم بكون سيدنا محمد ﷺ ابن عبد الله بن عبد المطلب، وكون على رضى الله عنه ابن أبى طالب، وكون فاطمة رضى الله عنها بنت سيدنا محمد ﷺ، وكون الحسن والحسين ابني فاطمة وعلى رضى الله عنهم مما يشترك في العلم به الصغير والكبير والعالم والجاهل لتواتر الخبر به، فكذا الأعمى والبصير، فالفرق في الأنساب وغيرها أظهر من أن يخفى على جاهل فضلا عن عالم عاقل، فافهم، والله يتولى هداك.

باب شهادة العبد

أقول: قال العيني: للعلماء في شهادة العبد ثلاثة أقوال: أحدها جوازها كالحر روى عن على

وذكره ابن حزم أيضاً في المحلى (٩: ٤١٢) وقال: لا يصح لأنه عن الحجاج بن أرطاة اهـ

كقول أنس وشريح. وبه قال أحمد وإسحاق وأبو ثور، ثانيها: جوازها في الشيء التافه، روى عن الشعبي كقول الحسن والنخعي، وثالثها: لا يجوز في شيء أصلاً، روى عن عمر وابن عباس، وهو قول عطاء ومكحول، وإليه ذهب الثوري والأوزاعي ومالك وأبو حنيفة والشافعي، وذهب إلى القول الأول البخاري، واستدل له بما رواه عن عقبة بن الحارث أنه تزوج أم يحيى بنت أبي إهاب قال: فجاءت أمة سوداء فقالت: قد أرضعتكما. فذكرت ذلك للنبي ﷺ فأعرض عني قال: فتتحيث فذكرت ذلك له. قال: وكيف وقد زعمت أنها قد أرضعتكما؟ فنهاه عنها اهـ.

ولا حجة لهم فيه، لأن قول الأمة ذلك كان من باب إخبار العدل لا من باب الشهادة، وقول رسول الله ﷺ لعقبة كان من باب الفتوى لا من باب القضاء، ومال ابن الهمام في "الفتح" أيضاً إلى هذا القول وقال: المعول عليه في المنع عدم ولايته على نفسه، وما هو إلا معنى ضعيف بعد ثبوت عدالة العبد وتمايزه، وعدم ولايته على نفسه معارض يخصصه من حق المولى لا لنقص في عقله، ولا خلل في تحمله وضبطه فلا مانع، والجواب عنه أن المعول عليه في هذا الباب هو قوله تعالى: ﴿من رجالكم﴾ لأن الله تعالى أضاف الرجال إلى المخاطبين الذين خاطبوا بقوله: ﴿يا أيها الذين آمنوا إذا تداينتم بدين﴾ وهم الأحرار البالغون، لأن العبيد لا يملكون عقود المداينات، ولأنه قال الله تعالى: ﴿وليملل الذي عليه الحق﴾ وفحوى الخطاب يدل على أن المراد من يصح منه الإقرار على الإطلاق، والعبد ليس كذلك، لأنه لا يصح منه الإقرار بدون إذن المولى.

ثم قوله تعالى: ﴿من رجالكم﴾ يدل بفحواه على أن المخاطبين به هم الأحرار كقوله تعالى: ﴿وأنكحوا الأيامى منكم﴾ وفسره أيضاً مجاهد بالأحرار، كذا قال الجصاص في "أحكام القرآن"، واستنبط أيضاً هذا المعنى من آيات أخرى، وعدم الولاية هو لنقصان الأهلية في نفسها لا لحق المولى فقط، ولو سلم أنه لحق المولى فخروجه عن أهلية الشهادة أيضاً لحق المولى، لأن الشهود مأمورون بأداء الشهادة عند الطلب، وفيه إضاعة حق المولى، وأيضاً الشهود مغرمون بما ألتفوا على الناس بشهادتهم، وفيه إضاعة حق المولى، ولا نسلم أن كل من هو عدل كامل العقل وتام الضبط وصحيح التحمل وصحيح الأداء أهل للشهادة، لأنه لا بد فيه من أهلية الإلزام أيضاً. وهي الأصل في الباب وهي ليست في العبد، سواء كان هذا لنقصان أهليته في نفسها أو لحق المولى، فاندفع ما قال ابن الهمام رحمه الله تعالى.

وقال ابن عابدين في منحة الخالق: قال في الحواشي السعدية: الوكالة ولاية كما يعلم من

قلت: هذا من إطلاقاته المردودة فقد مر غير مرة أنه حسن الحديث صالح للاحتجاج.

أوائل عزل الوكيل، والعبد محجورا كان أو مأذونا تجوز وكالته فتأمل في جوابه اهـ. ومثله توكيل صبي يعقل، وقد يقال: ولايتهما في الوكالة غير أصلية فتأمل اهـ. أقول: في هذا الجواب نظر، فإن الولاية الغير الأصلية لا تثبت بدون الولاية الأصلية، لأن الوكيل لا يتصرف لغيره إلا فيما يتصرف لنفسه.

فإن قلت: إن العبد يمكن أن يبيع شيئا لغيره، ويشتري شيئا لغيره، ولا يمكن أن يبيع، أو يشتري لنفسه قلنا: ليس هذا لأنه لا يملك البيع والشراء لنفسه، بل لأنه لا يملك شيئا لنفسه، ثم لا نسلم أنه لا يملك البيع والشراء لنفسه لأن العبد المأذون يملكهما، كما لا يخفى، وانتقال الملك من العبد إلى المولى لا ينافيه، كما لا ينافي انتقال الملك من الوكيل إلى الموكل فتأمل، فالجواب الصحيح أن يقال: إن ولاية التصرفات - مثل البيع والشراء - ليس من باب ولاية الإلزام، والكلام فيه لا في مطلق الولاية، فتدبر.

قال العبد الضعيف: قد اشتبه على سعدى جلى وابن عابدين ولاية التملك بولاية التصرف، والمنفى عن العبد في (باب الشهادة) هو الأول، والثابت له في (باب الوكالة) هو الثانى، بشرط أن يكون مأذونا له في التجارة دون الأول، وولاية التصرف لا تغنى في (باب الشهادة) شيئا بل لا بد لها من ولاية التملك، والصبي والعبد كلاهما معزل عنها، فلا يصلحان للشهادة، قال في "الهداية": ومن شرط الوكالة أن يكون الموكل ممن يملك التصرف وتلزمه الأحكام، ويشترط أن يكون الوكيل ممن يعقل العقد ويقصده اهـ.

فلا يشترط في الوكيل ولاية التملك، بل يكفي كونه من أهل العبارة، فلو وكل عبدا، أو صبيا عاقلا مأذونين صح، ويتعلق بهما الحقوق، وإن وكل صبيا محجورا يعقل العقد، أو عبدا محجورا جاز، ولا يتعلق بهما الحقوق وتتعلق بموكلهما، ويكونان سفيرين محضا، كما في "الهداية" أيضا، وفي صحة وكالة الصبي والعبد المحجورين وعدم صحة توكيلها أحدا رد على بعض الأحباب في قوله: إن الولاية الغير الأصلية لا تثبت بدون الولاية الأصلية، لأن الوكيل لا يتصرف لغيره إلا فيما يتصرف لنفسه اهـ فإن الصبي والعبد المحجورين لا يتصرف أحد منهما لنفسه ويتصرف لغيره كما هو ظاهر، فكان عليه أن يقيد الولاية بولاية التملك ولا يطلقها، فالحق أن يقال: إن ولاية التصرف ليس من جنس ولاية التملك والكلام فيه.

قال في "البدائع": ومنها أى من شرائط الشهادة الحرية، فلا تقبل شهادة العبد،

٤٩٧٠- عن ابن وهب عن يونس عن الزهري عن سعيد بن المسيب أن عثمان بن عفان قضى في الصغير يشهد بعد كبره، والنصراني بعد إسلامه، والعبد بعد عتقه أنها جائزة إن لم تكن ردت عليهم.

ولقوله تعالى: ﴿ضرب الله مثلاً عبداً مملوكاً لا يقدر على شيء﴾ (ومعلوم أنه لم يرد نفى القدرة رأساً لأن الرق والحرية لا تختلف بهما القدرة العرفية، فدل أن مراده نفى حكم أقواله وعقوده تصرفه وملكه، وقد روى عن ابن عباس أنه استدل بهذه الآية على أن العبد لا يملك الطلاق، ولولا احتمال اللفظ لذلك لما تأوله ابن عباس عليه، فدل على أن شهادة العبد كلا شهادة كعقده وإقراره وسائر تصرفاته التي هي من جهة القول، فلما كانت الشهادة قوله وجب أن ينتفى وجوب حكمه) فلا يقدر على أدائها بظاهر الآية الكريمة، ولأن الشهادة تجري مجرى الولايات والتملكيات، أما معنى الولاية فلا أن فيه تنفيذ القول على الغير وأنه من باب الولاية، وأما معنى التملك فإن الحاكم يملك الحكم بالشهادة، فكان الشاهد ملكه الحكم، والعبد لا ولاية له على غيره ولا يملك اهـ (٢٦٨: ٦).

قوله: عن ابن وهب إلخ. قال العبد الضعيف: دلالة على أن شهادة العبد لا تجوز قبل العتق وإنما تجوز بعده ظاهرة، كشهادة الصبي قبل البلوغ وشهادة النصراني قبل الإسلام اتفاقاً، وأما قوله: إن لم تكن ردت عليهم، يحتمل الرد قبل الإسلام والبلوغ والعتق والرد بعدها، والراجح عندنا الثاني دون الأول، وهو قول الحسن والحكم، وبه قال مالك والشافعي وغيرهما من الجمهور.

لا تقبل شهادة من ردت شهادته لتهمة الفسق مرة:

قال الموفق في "المغنى": إن الحاكم إذا شهد عنده فاسق فرد شهادته لفسقه ثم تاب وأصلح وأعاد تلك الشهادة لم يكن له أن يقبلها، وبهذا قال الشافعي و(مالك) أصحاب الرأي، لأنه متهم في أدائها، لأنه يعير بردها ولحقته غضاضة لكونها ردت بسبب نقص يتعير به، وصلاح حاله بعد ذلك من فعله ليزول به العار، فلحقته تهمة في أنه قصد إظهار العدالة وإعادة الشهادة لتقبل، فيزول ما حصل بردها، ولأن الفسق يخفى فيحتاج في معرفته إلى بحث واجتهاد، فعند ذلك نقول: شهادة مردودة بالاجتهاد، فلا تقبل بالاجتهاد، لأن ذلك يؤدي إلى بعض الاجتهاد بالاجتهاد. (وقد مر إجماع الصحابة على أن الاجتهاد لا ينقض بالاجتهاد).

لو ردت شهادة الكافر لكفره والصبي لصباه والعبد لرقه

ثم أعادوها بعد الإسلام والبلوغ والعتق تقبل:

وفارق ما إذا ردت شهادة كافر لكفره، أو صبي لصغره، أو عبد لرقه، ثم أسلم الكافر، وبلغ

٤٩٧١- وروينا من طريق عمرو بن شعيب وعطاء عن عمر بن الخطاب مثل ذلك، وروينا ذلك في شهادة العبد من طريق عبد الرزاق عن أبي بكر عن عمرو بن سليم عن ابن المسيب عن عمر، كذا في "المحلى" (٩: ٤١٢)، وسند الأول موصول صحيح، والبقية تعضده وتشيده، ولفظ أثر عمر عند عبد الرزاق أنه قال: تجوز شهادة الكافر والصبي والعبد إذا لم يقوموا بها في حالهم تلك، وشهدوا بها بعد ما يسلم الكافر ويكبر الصبي ويعتق العبد إذا كانوا حين يشهدون بها عدولا، قال ابن شهاب: إن ذلك سنة اهـ (كنز العمال ٤: ٥).

الصبي وعق العبد، وأعادوا تلك الشهادة، فإنها لا ترد لأنها لم ترد أولا بالاجتهاد، بل باليقين، وقد حصل اليقين بزوال سبب الرد) ولأن البلوغ والحرية ليسا من فعل الشاهد فيتهم في أنه فعلهما لتقبل شهادته، والكافر لا يرى كفره عارا ولا يترك دينه من أجل شهادة ردت عليه، وهذه كلها أمور تظهر بخلاف الفسق، فقياسها على شهادة الفاسق قياس مع الفارق اهـ ملخصا (١٢: ٨٣).

وفي "أحكام القرآن" للجصاص: وإنما قال أصحابنا أنها إذا ردت لثمة لم تقبل أبدا من قبل أن الحاكم قد حكم بإبطالها، وحكم الحاكم لا يجوز فسخه إلا بحكم، ولا يصح فسخه بما لا يثبت من جهة الحكم، وأما الرق والكفر والصغر فإن المعاني التي ردت من أجلها وحكم الحاكم بإبطالها محكوم بزوالها، لأن الحرية والإسلام والبلوغ كل ذلك مما يحكم به الحاكم، فلما صح حكم الحاكم بزوال المعاني التي من أجلها بطلت شهادتهم وجب أن تقبل، ولما لم يصح أن يحكم الحاكم بزوال التهمة لأن ذلك معنى لا تقوم به البينة ولا يحكم به الحاكم كان حكم الحاكم بإبطالها ماضيا اهـ (١: ٥١١).

الجواب عن إيراد ابن حزم في هذا الباب على الجمهور:

وبهذا كله اندحض ما قاله ابن حزم في "المحلى": إن قول عمر وعثمان هو على الحنفيين والمالكيين والشافعيين لا لهم، لأنهم خالفوهما في الصبي يشهد، فيرد ثم يبلغ فيشهد، فقالوا: يقبل، ومن الباطل أن يكون بعض قول عمر وعثمان حجة وبعضه غير حجة، وهذا تلاعب بالدين ممن سلك هذا الطريق اهـ. قلنا: ولا شك في أنه حجة عليك، فإنه يدل على أن شهادة العبد إنما تجوز بعد العتق لا قبله، وأما أنها إذا ردت قبل العتق فهل تقبل بعده أم لا؟ ففيه وجهان يحتملهما كلامهما، وإنما يكون عليهم لو حملوه على المعنى الذي حملته عليه، وليس بنص فيه، كما ذكرنا،

٤٩٧٢- عن وكيع عن سفيان الثوري عن ابن أبي نجيح عن مجاهد قال: ﴿شهيدين من رجالكم﴾ قال: من الأحرار، قال وكيع: لا يجيز سفيان شهادة عبد وهو قول وكيع (المحلى ٩: ٤١٢) وأخرج الطبري في تفسيره (٣: ١٨) من طريق هشيم عن داود بن أبي هند قال: سألت مجاهدا عن الظهار من الأمة فقال: ليس

فالأثر حجة لهم وقد أعاذهم الله من التلاعب بالدين، وإنما هو شأن من حرم الفقه والدراية جملة وحمل الكلام على غير محمله.

قوله: عن وكيع إلخ. دلالة على معنى الباب ظاهرة، وقد مر في المقدمة أن قول التابعي فيما لا يدرك بالرأى مرفوع مرسل حكما، ولا يخفى أن تفسير الكتاب لا يجوز بالرأى، فأقوال التابعين في التفسير محمولة على السماع، لا سيما إذا وردت فيما لا يدرك بالرأى أصلا. قال ابن القيم في "الإعلام": ومن تأمل كتب الأئمة ومن بعدهم وجدها مشحونة بالاحتجاج بتفسير التابعي اهـ (٢: ٢٣٢).

الجواب عن إيراد ابن حزم على مجاهد

في تفسير ﴿من رجالكم﴾ بالأحرار:

فقول ابن حزم في "المحلى": وأما قول مجاهد ومن اتبعه ﴿شهيدين من رجالكم﴾ من الأحرار فباطل وزلة عالم وتخصيص لكلام الله تعالى بلا برهان اهـ (٩: ٤١٤) رد عليه، فإن مجاهدا أجل وأرفع من أن يقول في كتاب الله برأيه ما ليس منه، كيف وقد صرح عن عمر وعثمان وابن عباس ما يدل على عدم جواز شهادة العبد قبل العتق، فالظاهر أن مجاهدا أخذ ذلك عن ابن عباس رضي الله عنهما، وتفسير الصحابي حجة اتفاقا، قال ابن حزم: وبالضرورة بدرى كل ذى حس سليم أن العبيد رجال من رجالنا، وأن الإماء نساء من نساءنا، قال تعالى: ﴿نساءكم حرث لكم﴾ فدخل في ذلك بلا خلاف الحرائر والإماء، فظهر فساد هذا القول اهـ، قلنا: هذا دليل لنا على أن مجاهدا لم يقل ما قال برأيه لكونه مما لا يدرك بالرأى بل قاله سماعا، فهو تأييد لمن احتج بقوله لا رد عليه.

وأياضا: فلو قال ابن حزم: إن العبيد رجال من الرجال والإماء نساء من النساء لكان مسلما، وأما إنهم رجال من رجالنا أو نساء من نساءنا فلا، ألا ترى إلى قوله سبحانه: ﴿ما كان محمد أباً أحد من رجالكم﴾ أراد بهم الأحرار وقال: ﴿وأنكحوا الأيامى منكم﴾ وفيه خطاب للأحرار

بشيء. قلت: أليس الله يقول: ﴿الذين يظاهرون من نسائهم﴾ أفلسن من النساء؟ فقال: والله تعالى يقول: ﴿واستشهدوا شهيدين من رجالكم﴾ أفتجوز شهادة العبيد؟ (الدر المنثور ١: ٣٧١).

بدليل قوله: ﴿والصالحين من عبادكم وإمائكم﴾ فلو اشتمل قوله: ﴿منكم﴾ العبيد والإماء لم يكن حاجة إلى قوله: ﴿والصالحين من عبادكم وإمائكم﴾ فثبت أن دليل الخطاب خصه بالأحرار، وأما قوله: ﴿نساءكم حرث لكم﴾ فالمراد به الأزواج، فإن الزوجة هي الحرث وهي التي تقصد للوطأ دون الأمة، فإنها تقصد للخدمة دون الوطأ فلا تشملها الآية، وإنما حل وطئها بقوله: ﴿والذين هم لفروجهم حافظون إلا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم﴾، ونحوه من الآيات.

وجواز نكاح الإماء إنما ثبت بآية النساء: ﴿فمن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنات المؤمنات فمما ملكت أيمانكم﴾ وهي متأخرة عن البقرة كما لا يخفى على من له معرفة بترتيب نزول السور، ولما جاز التزوج بها كان لها من أحكام الحرث ما للأزواج الحرائر بالإجماع، فافهم. قال: وأما خاطب الله تعالى في أول الآية ﴿الذين آمنوا﴾ والعبيد بلا خلاف منهم، فهم في جملة المخاطبين بالمداينة والإشهاد والشهادة اهـ.

قلت: يا سبحان الله! كيف عكس الأمر، فجعل دليل تخصيص الآية بالأحرار دليل عمومها للعبيد، فإن قوله تعالى: ﴿إذا تدانيتم بدين﴾ وقوله: ﴿وليملل الذى عليه الحق﴾ يدل بفحوى الخطاب على أنه في الأحرار دون العبيد، لأن العبد لا يملك عقود المداينات، وإذا أقر بشيء لم يجز إقراره إلا بإذن مولاه، والخطاب إنما توجه إلى من يملك ذلك على الإطلاق، فدل ذلك على أن من شرط هذه الشهادة الحرية.

قال ابن حزم: ونقول لهم: هل يلزم العبيد الصلاة والصيام والطهارة ويحرم عليهم من المآكل والمشرب والفروج كل ما يحرم على الأحرار؟ فإن قالوا: نعم. فقد أكذبوا أنفسهم وشهدوا بأنهم يقدرون على أشياء كثيرة اهـ قلنا: ومن قال لك أن قوله تعالى: ﴿عبداء مملوكا لا يقدر على شيء﴾ أريد به نفى القدرة العرفية عن العبد، وإنما أريد به نفى حكم أقواله وعقوده وتصرفه وملكه، كما مر، والصلاة والصيام والطهارة ليست من العقود والتصرفات، كما لا يخفى. قال: وقالوا: لا يقدر العبد على أداء الشهادة لأنه مكلف خدمة لسيده فقلنا: كذب من قال هذا، بل هو قادر على أداء الشهادة، كما يقدر على الصلاة اهـ.

قلت: فهل تقول بوجوب الجمعة والجماعة والحج والجهاد عليه؟ فإن قلت: نعم، فهذا مما

٤٩٧٣- ومن طريق ابن أبي شيبَةَ نا عيسى بن يونس وو كيع وعبد الرحمن بن مهدي ومعاذ بن معاذ، وقال عيسى: عن الأوزاعي عن الزهري، وقال وكيع: عن شعبة عن الحكم بن عتيبة عن إبراهيم النخعي، وقال عبد الرحمن بن مهدي: عن حماد بن سلمة وأبي عوانة، قال أبو عوانة: عن عمر بن أبي سلمة عبد الرحمن بن عوف عن أبيه، وقال حماد: عن قتادة عن شريح، وقال معاذ بن معاذ: عن أشعث عن الحسن البصري قالوا كلهم في العبد يؤدي الشهادة فتد ثم يعتق فيشهد بها أنها لا تجوز إلا الحسن والحكم فإنهما قالوا: إنها تجوز (المحلى ٩: ٤١٢).

٤٩٧٤- ومن طريق أبي عبيد عن عبد الرحمن بن مهدي عن إسرائيل بن يونس عن مجاهد قال: أهل مكة وأهل المدينة لا يجيزون شهادة العبد (المحلى ٩: ٤١٢)، وهذا سند صحيح.

لا يخفى سخافته وبطلانه، وإن قلت: لا، فما الفرق بين الصلاة والصيام والطهارة حيث وجبت عليه، وبين الجمعة والجماعة والحج والجهاد حيث لم تجب؟ وهل هذا إلا لكون الأولى لا تؤدي إلى فوات حق المولى بخلاف الثانية، فإنها تؤدي إلى فوات حقه، وكذلك الشهادة فإن لو كان من أهل الشهادة لوجب أن لو شهد بها فحكم بشهادته ثم رجع عنها أنه يلزم غرم ما شهد به لأن ذلك من حكم الشهادة، فلما لم يجز أن يلزمه الغرم بالرجوع علمنا أنه ليس من أهلها وأن الحكم بشهادته غير جائز، فافهم.

قوله: ومن طريق ابن أبي شيبَةَ نا عيسى إلخ. اختلف الفقهاء في شهادة العبد إذا شهد بها بعد العتق وقد ردت قبله، الراجح عندنا قول الحكم والحسن بدليل ما ذكرناه من قبل، وبالجملة فقد اتفقوا على أنها لا تجوز قبل العتق، وهذا حجة على ابن حزم ومن تبعه.

قوله: ومن طريق أبي عبيد عن عبد الرحمن إلخ. دلالة على إجماع أهل الحرمين على أن شهادة العبد لا تجوز ظاهرة، وقال محمد بن الحسن: لو أن حاكما حكم بشهادة عبد ثم رفع إلى أبطلت حكمه، لأن ذلك مما أجمع الفقهاء على بطلانه كذا في "أحكام القرآن" للجهصاص (٤٩٦: ١)، وهذا يدل على إجماع فقهاء العراق والشام على ذلك أيضا، وحكى عن محمد بن سلمة رضي الله عنه قال: كان يحيى بن أكثم رحمه الله أعلم الناس باختلاف العلماء، وكان إذا قال في شيء: اتفق العلماء على كذا نزل أهل العراق على قوله، وقد قال: اتفق العلماء على أن العبد لا شهادة له، كذا في "المبسوط" (١٣٤: ١٦).

٤٩٧٥- ومن طريق شعبة عن مغيرة عن إبراهيم قال: لا تجوز شهادة المكاتب ولا يرث (المحلى ٩: ٤١٢).

٤٩٧٦- ومن طريق عبد الرزاق عن معمر عن قتادة: إذا شهد العبد فردت شهادته ثم أعتق فشهد بها لم تقبل، وروى ذلك عن فقهاء المدينة السبعة وهو قول أبي الزناد، وبه يقول أبو حنيفة ومالك والشافعي وابن أبي ليلى والحسن بن حى وأبو عبيد وأحد قولى ابن شبرمة اهـ "المحلى" أيضاً (٩: ٤١٢).

٤٩٧٧- ومن طريق أبي عبيد عن حسان بن إبراهيم الكرمانى عن إبراهيم الصائغ عن نافع عن أبي عمر: لا تجوز شهادة المكاتب ما بقى عليه درهم (المحلى ٩: ٤١٢) حسان بن إبراهيم الكرمانى من رجال الشيخين، وإبراهيم الصائغ من رجال أبي داود والنسائى، علق له البخارى، صدوق من السادسة (تقريب ص ١١، ٣٧).

قوله: ومن طريق شعبة إلى قوله: ومن طريق عبد الرزاق إلخ. دلالة على أن شهادة العبد لا تجوز قبل العتق ظاهرة.

قوله: ومن طريق عبيد عن حسان إلخ. دلالة على ما دل عليه ما قبله ظاهرة، وقد مر عن عمر وعثمان وابن عباس ما يدل على بطلان شهادة العبد قبل العتق، فوجب التعويل عليه لا سيما وقد أجمع عليه فقهاء الأمصار، وقال ابن حزم: فلم يبق لهم إلا ابن عمر، وقد صح خلافه عن أنس، فبطل تعلقهم بالآثار اهـ (٩: ٤١٤).

قلت: بل سلم لنا عمر وعثمان وابن عباس أيضاً كما ذكرنا ووافقهم ابن عمر، فهؤلاء أربعة، منهم اثنان من الخلفاء الراشدين الذين أمرنا باتباعهم، فالحق ما ذهب إليه الجمهور وهو القول المنصور. وأما ما روى عن أنس فإنما رواه عنه المختار بن فلفل، وهو وإن كان ثقة فيما يروى عن غير أنس، فقد تكلم فيه السليمانى وعده فى رواة المناكير عن أنس مع أبان بن أبي عياش وغيره، كما فى "التهذيب" (١٠: ٦٩).

ولا يبعد أن يكون أراد أنه بجوز شهادة العبد إذا تحملها وهو عبد وأداها وهو حر، ألا ترى إلى قول عمر: تجوز شهادة الكافر والصبي والعبد إذا لم يقوموا بها فى حالهم تلك إلخ، فلعل بعض الناس ترددوا فى شهادة العبد إذا تحملها وهو عبد، وزعموا أنها لا تقبل ولو أداها وهو حر لكونه ضعيف التحمل، والأداء يبتنى عليه، فلا يعتبر أداءه والحال هذه، فرد ذلك أنس وقال: شهادة العبد جائزة أى بهذا المعنى الذى ذكرناه.

٤٩٧٨- ومن طريق ابن أبي شيبة عن ابن المبارك وو كيع قال ابن المبارك: عن ابن جريج عن عطاء، وقال وكيع: عن زكريا بن أبي زائدة عن الشعبي قال جميعا: لا تجوز شهادة العبد (المحلى ٩: ٤١٢).

٤٩٧٩- ومن طريق ابن أبي شيبة عن ابن المبارك عن محمد بن راشد عن مكحول: لا تجوز شهادة العبد (المحلى ٩: ٤١٢) أيضاً.

فإن قيل: روى ابن حزم من طريق وكيع نا سفيان الثوري عن عمار الدهني قال: شهدت شريحا شهد عنده عبد على دار فأجاز شهادته فقيل: إنه عبد، فقال شريح: كلنا عبيد وإماء، ومن طريق ابن أبي شيبة نا حفص بن غياث عن أشعث عن الشعبي قال: قال شريح: لا تجوز شهادة العبد، فقال على: لكننا نجيزها، فكان شريح بعد ذلك يجيزها إلا لسيدته اهـ (٩: ٤١٣).

قلنا: لا حجة فيه لابن حزم ومن تبعه، فإنهم يجيزون شهادته لسيدته ولغيره، ومن الباطل أن يكون بعض قول شريح حجة وبعضه غير حجة، وهذا تلاعب بالدين، وأيضا فإن المراد بالعبد هو المولى - أى المعتق - بدليل ما ذكره الرافعي عن على أنه نقض قضاء شريح بأن شهادة المولى لا تقبل بالقياس الجلى وهو أن ابن العم تقبل شهادته مع أنه أقرب من المولى، كذا فى "التلخيص الحبير" (٢: ٤٠٦).

ولا أقل من أن يكون ضعيفا، فالتطبيق بين القولين يجوز بالرأى فبالحديث الضعيف بالأولى. وقد يروى أن عليا وزيدا رضى الله عنهما اختلفا فى المكاتب إذا أدى بعض بدل الكتابة، فقال على رضى الله عنه: يعتق بقدر ما أدى منه، وقال زيد: لا يعتق ما بقى عليه درهم، فقال زيد لعلى رضى الله عنهما: أرأيت لو شهدا كان يقبل بعض شهادته دون البعض، فهذا دليل الاتفاق منهما على أن لا شهادة للعبد اهـ من "المبسوط" (١٦: ١٢٤).

قلت: رواه الحاكم فى تاريخه من طريق جابر عن عامر الشعبي عن زيد بن ثابت قال: المكاتب عبد ما بقى عليه درهم، وقال عبد الله: إذا أدى الثلث أو النصف فهو غريم، وقال على: يعتق بحسبات ما أدى ويرثه ولده بحساب ذلك، قال جابر: بلغنى أن عمر بن الخطاب جمع عليا وعبد الله وزيدا فى المكاتب، فقال زيد: نقيس لهم، فقال: أرأيتم إن أصاب جدا؟ وكيف يدخل على أمهات المؤمنين؟ فجعل يقيس لهم بنحو هذا، ففضله عمر عليهما فى المكاتب اهـ من "كنز العمال" (٥: ٢٥٥)، فلعله ذكر فى ما ذكر من قياسه، أرأيت لو شهدا كان يقبل بعض شهادته دون البعض؟ فإن الراوى قد يختصر ما يأتى به غيره أتم وأكمل.

باب شهادة المحدود في القذف

٤٩٨٠- قال ابن أبي شيبة: حدثنا عبد الرحيم بن سليمان عن حجاج عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال: قال رسول الله ﷺ: «المسلمون عدول بعضهم على بعض إلا محدوداً في فرية»، أخرجه «الزيلعي» (٢٠٩:٢)، وحجاج حسن الحديث، فالحديث حسن هو مفسر جيد لما ورد في بعض الروايات عن عبد الله بن عمرو وعن

وأما ما رواه ابن حزم من طريق أحمد بن حنبل نا عفان بن مسلم نا حماد بن سلمة قال: سئل إياس بن معاوية عن شهادة العبد؟ قال: أنا أرد شهادة عبد العزيز ابن صهيب؟ على الإنكار لردّها (٤١٣:٩)، فحججنا لنا لا علينا، فإن عبد العزيز ابن صهيب لم يكن عبداً مملوكاً، وإنما كان من الموالى كما في التهذيب، وهو دليل لما قلنا: إنهم أرادوا بالعبد المولى ولا نزاع في قبول شهادته، فافهم.

وأما قول الموفق: وقد يكون منهم أى من العبد الأمراء والعلماء والصالحون والأتقياء كعبد العزيز بن صهيب وزيد بن أبي زياد مولى ابن عباس كان عمر بن عبد العزيز يرفع قدره ويكرمه، ومنهم عكرمة مولى ابن عباس أحد العلماء الثقات، وكثير من العلماء الموالى كانوا عبيداً أو أبناء عبيد لم يحدث فيهم بالإعتاق إلا الحرية والحرية لا تغير طبعاً ولا تحدث علماً ولا مروءة اهـ (٧١:١٢). فمجرد تهويل لا احتجاج، فإن الصبي المراهق إذا شهد قبل البلوغ ردت شهادته، ولم شهد بعد البلوغ وإن كان قد احتلم في اليوم الذى ردت فيه شهادته قبلناها، وباليقين ندرى أن الاحتلام لم يغير طبعه ولم يحدث فيه علماً ولا مروءة في يومه ذلك، ومع ذلك أجمعنا على أنه لم يكن أهلاً للشهادة قبل البلوغ بساعة وصار أهلاً لها بالبلوغ في ساعة هذه فكذلك العبد يصير أهلاً للشهادة اعتقه . اعة العتق فافهم فإن الفقه من المواهب ومن يؤتى الحكمة فقد أوتى خيراً كثيراً.

باب شهادة المحدود في القذف

قوله: قال ابن أبي شيبة إلخ. أقول: احتج به المتأخرون من أصحابنا الحنفية على عدم قبول شهادة المحدود في القذف قبل التوبة وبعده، قال العبد الضعيف: والحديث رواه ابن ماجه (ص ١٧٢) من طريق معتمر بن سليمان، ويزيد بن هارون عن حجاج بن أرطاة بسنده بلفظ: لا تجوز شهادة خائن وخائنة ولا محدود في الإسلام ولا ذى غمر على أخيه اهـ. ولا منافاة بينه وبين ما رواه عبد الرحيم بن سليمان عن حجاج، فإن مخرج الحديث واحد، وزيادة الثقة مقبولة،

عائشة من إطلاق المحدود، وفي بعضها بلفظ المحدود في الإسلام، فإن الروايات يفسر بعضها بعضاً، لا سيما وقد اتفقوا على أنه ليس من المحدودين في الإسلام من يسقط شهادته بالحد غير المحدود في القذف، ولما أخرجه أبو داود^(١) سكت عنه، وهذا دليل الصحة عنده (عمدة القارئ ٦: ٣٤٢).

وليس بين اللفظين منافاة فلا بد من العمل بكليهما فكأنه قال: ولا محدوداً في فرية في الإسلام، وبه نقول كما في الآثار لمحمد: أخبرنا أبو حنيفة حدثنا حماد عن إبراهيم في نصراني قذف مسلمة فضرب الحد، ثم أسلم أنه جائز الشهادة، قال محمد: وبه نأخذ، وهو قول أبي حنيفة، لأنه لم يضرب حداً في الإسلام اهـ (ص: ٩٤).

لا منافاة بين الإطلاق والتقييد إذا كان مخرج الحديث واحداً:

وبالجملة فلا منافاة بين الإطلاق والتقييد إذا كان مخرج الحديث واحداً فيحمل على أن بعض الرواة سمع ما لم يسمعه غيره، وليس ذلك من الاضطراب في شيء ما توهمه بعض الأحباب ولا حاجة إلى الترجيح، قال ابن القيم في "الإعلام" في شرح رسالة أمير المؤمنين عمر إلى أبي موسى الأشعري رضى الله عنه ما نصه: وقول أمير المؤمنين رضى الله عنه في كتابه: أو مجلوداً في حد، المراد به القاذف إذا حد للقذف لم تقبل شهادته بعد ذلك، وهذا متفق عليه بين الأمة قبل التوبة، والقرآن نص فيه، وأما إذا تاب فقبل قبول شهادته قولان مشهوران للعلماء اهـ (١: ٤٤). فكيف رأيت قد فسر المطلق بالمقيد، لأن رد الشهادة بالحد لم يعرف في الإسلام إلا للمحدود في القذف وحده.

(١) قال الحافظ في "الفتح": واحتجوا - أي الحنفية - بأحاديث، أشهرها: حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده مرفوعاً: ولا تجوز شهادة خائن ولا خائنة ولا محدود في الإسلام، أخرجه أبو داود وابن ماجه، ورواه الترمذي عن عائشة نحوه اهـ (١٨٨: ٥) وأورد عليه بعض الأحباب بأنه وهم في عزوه رواية المحدود في الإسلام لأبي داود، فإنه ليس في روايته هذا اللفظ، وإنما هو في رواية ابن ماجه وغيره اهـ.

قلت: وما يدرك بأنك لم تهمل في نسبتك الوهم إليه بمجرد الاعتماد على نسخة للسنن راجحة في بلادك، فعسى أن يكون الحافظ يرا: في نسخة أخرى لها، فإن للسنن نسخاً عديدة كما لا يخفى على من له إلمام بهذا الفن، وأيضاً فإن الحديث إذا عزا الحديث إلى جماعة من المخرجين وإنما يريد أصل الحديث دون السياق، وقد ثبت بقول الحافظ كون حديث عمرو بن شعيب أشهر الأحاديث في الباب، فلا يضرنا اختصار من اختصره ولا جرح من جرحه بالكلام في بعض الرواة، فإن شهرة الحديث تغني عن الإسناد.

٤٩٨١- عن ابن عباس في حديث اللعان: فما لبثوا إلا يسيراً حتى جاء هلال بن أمية، وهو أحد الثلاثة الذين تيب عليهم فجاء من أرضه عشاء، فوجد عند أهله رجلاً، فرأى بعينه وسمع بأذنيه فلم يهجه حتى أصبح، فغدا على رسول الله ﷺ فكره رسول الله ﷺ ما جاء به واشتد عليه، واجتمعت الأنصار وقالوا: قد ابتلينا بما قال سعد بن عباد، الآن يضرب رسول الله ﷺ هلال بن أمية، ويبتل شهادته في المسلمين، فو الله إن رسول الله ﷺ ليريد أن يأمر بضربه إذ نزل على رسول الله ﷺ الوحي فنزلت: ﴿والذين يرمون أزواجهم ولم يكن لهم شهود إلا أنفسهم﴾ الآية، فذكر الحديث. قلت: حديث ابن عباس في الصحيح باختصار، وقد رواه أبو يعلى والسياق له وأحمد باختصار عنه، ومداره على عباد بن منصور وهو ضعيف (مجمع الزوائد ٥: ١٣).

وأما ما روى عن الأوزاعي أن المحدود في الخمر لا تقبل شهادته وإن تاب، ووافقه الحسن بن صالح فقد خالفاً في ذلك جميع فقهاء الأمصار "فتح الباري" (٥: ١٨٩)، ولعلهما ذهبا في ذلك إلى أن الصحابة جعلوا حد الخمر ثمانين جلدة قياساً على حد القذف، فينبغي قياسه عليه في رد الشهادة أيضاً وإن تاب، ولا يخفى ما فيه، فإن حد الخمر ثمانين قد ثبت بإجماعهم ولا إجماع في رد شهادة الشارب بل لم يقل به أحد ممن تقدمهما فكانا محجوجين بالإجماع السابق، ولا مجال للقياس في الحدود فلا عبرة به، ولا يكون مثله قادحاً في الإجماع اللاحق.

وأما قول ابن حزم: هذه صحيفة، وحجاج هالك. فرد عليه فلم يزل الأئمة يحتجون بصحيفة عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده كما ذكرناه غير مرة، والحجاج حسن الحديث احتج به مسلم في الصحيح مقروناً بغيره، وثقه غير واحد، وقد مر في كلام الحافظ كون الحديث مشهوراً فاستغنى عن الإسناد، وأما قوله: ثم هم أول مخالفين له لأنهم لا يقبلون الأبوين لا بينهما، ولا الابن لأبويه، ولا أحد الزوجين للآخر، ولا العبد، وهذا خلاف مجرد لهذا الخبر اهـ (٦: ٤٣٢). فالجواب أننا لم نسقط شهادة هؤلاء لفوات العدالة، بل لكونهم شهداء لأنفسهم، ولا يجوز شهادة المرء لنفسه إجماعاً، ولكون العبد لا يستاهل للشهادة كالصبي.

والحاصل أن العدالة وحدها لا تكفي، وانتفاءها يمنع الشهادة، فلما نفى عليه السلام العدالة عن المحدود في القذف مطلقاً دل على أن شهادته لا تقبل أبداً، ولو كان المراد أن شهادته لا تقبل إلا إن تاب لم يكن لتخصيصه بالذكر معنى، فإن كل غير عادل من الفساق كذلك، فافهم. قوله: عن ابن عباس في حديث اللعان وقوله: أخرج الطبراني عن عباد بن الصامت إلخ

قلت: كلا بل هو صدوق حسن الحديث، قال يحيى القطان: ثقة لا ينبغي أن يترك حديثه لرأى أخطأ فيه -يعنى القدر- كذا في "التقريب" (ص: ٩٦) و "الخلاصة"، وهو من رجال الأربعة قد علق له البخارى وسكت عنه أبو داود في سننه فهو حسن الحديث صالح للاحتجاج به ولما رواه شاهد.

٤٩٨٢- أخرج الطبرانى من حديث عبادة بن الصامت: لما نزلت آية الرجم قال النبي ﷺ: «إن الله قد جعل لهن سبيلاً» الحديث، وفيه: فقال أناس لسعد بن عبادة: يا أبا ثابت! قد نزلت الحدود، رأيت لو وجدت مع امرأتك رجلاً كيف كنت صانعاً؟ قال: كنت ضاربه بالسيف حتى يسكننا، فأنا أذهب وأجمع أربعة؟ فإلى ذلك قد قضى الخائب حاجته، فأنطلق وأقول: رأيت فلاناً فعل كذا وكذا فيجلدونى ولا يقبلون لى شهادة أبداً، فذكروا ذلك لرسول الله ﷺ فقال: كفى بالسيف شاهداً ثم قال: لولا أنى أخاف أن يتتابع فيها السكران والغيران، ذكره الحافظ فى "الفتح" (١٣: ١٥٥)، فهو حسن، أو صحيح على أصله.

وأخرجه ابن ماجه (ص: ١٩٠) من طريق سلمة بن المحبق وفيه الفضل بن دلهم ثقة أنكر عليه هذا الحديث من هذه الطريق، وبقية رجاله ثقات اهـ من "مجمع الزوائد" (٢٥٦: ٦) قال العبد الضعيف: وإنما أنكروه عليه لأنه رواه عن الحسن بن قبيصة عن سلمة بن المحبق، وهو قد رواه قتادة وغيره عن الحسن بن حطان بن عبد الله الرقاشى عن عبادة بن الصامت وصحح البخارى حديث حطان، كما فى "التهذيب" (٨: ٢٧٧)، وقد رأيت أن الفضل بن دلهم قد وافق الجماعة مرة، فرواه من طريق عبادة أيضاً، فلا وجه للإنكار، والحديث صحيح بلا غبار.

قول الأنصار: الآن يضرب رسول الله ﷺ هلال بن أمية ويبتلى شهادته فى المسلمين وقول سعد ابن عبادة: فيجلدونى ولا يقبلون لى شهادة أبداً دليل على ما قاله أصحابنا أن رد شهادة القاذف من تمام عقوبته وحده، وإن ذلك كان معروفاً عند الصحابة وإلا لم يكن لذكرهم إياه مع الجلد معنى، وما كان من الحدود ولوازمها فإنه لا يسقط بالتوبة، ولهذا لو تاب القاذف لم تمنع توبته إقامة الحد عليه فكذلك شهادته، فاندحض بذلك ما قاله ابن حزم فى "المحلى" بما نصه: ثم لو صح لما كان لهم فيه متعلق، لأنه ليس فيه أنه إن تاب لم تقبل شهادته، نحن لا نخالفهم فى أن القاذف لا تقبل

٤٩٨٣- وروى ابن جرير بإسناد صحيح عن شريح أنه كان يقول في القاذف: يقبل الله توبته ولا أقبل شهادته (فتح الباري ٥: ١٨٨).

٤٩٨٤- وقال ابن جريج عن عطاء الخراساني عن ابن عباس: شهادة القاذف لا تجوز وإن تاب، (المحلى لابن حزم ٦: ٣٤١)، وقال العيني في "العمدة" (٦: ٣٤٢): سند

شهادته اهـ. قلنا: وليس فيه أيضا أنه إن تاب لم يسقط جلده، فهل ذلك أن تحتج بعدم ذكرهم ذلك على سقوط الجلد بالتوبة، وإلا فما الفرق بين الجلد ورد الشهادة وقد ذكروهما معا، وهو يدل على كون رد الشهادة من تمام الحد فلا يسقط أحدهما بالتوبة مثل الآخر.

قال: وأيضا: فليس من كلام النبي ﷺ، ولا حجة إلا في كلامه عليه السلام (٩: ٣٤٢). قلنا: ولكن كلامهم قد ذكر للنبي ﷺ كما هو الظاهر، وقد وقع في حديث عبادة صريحا أنهم ذكروا قول سعد للنبي ﷺ فلم ينكر بل قرره، وقال: «كفى بالسيف شاهدا» الحديث وتقريره ﷺ حجة مثل قوله كما تقرر في الأصول.

قوله: وروى ابن جرير إلخ. دلالة على رد شهادة المحدود في القذف ولو تاب ظاهرة، وشريح من أجل قضية المسلمين استتضاه ثلاثة من الخلفاء الراشدين وهو مخضرم قد عده بعض الحديثين في الصحابة، وقد قضى برد شهادة المحدود في القاذف وكانت قضاياها تنتشر، ولا تكاد تخفى على الخلفاء الراشدين، ولم ينكر عليه أحد من الصحابة فكان بمنزلة إجماعهم على ذلك، كما لا يخفى.

قوله: وقال ابن جريج إلخ. الحديث أخرجه عبد الرزاق في "مصنفه"، كما في "فتح الباري" (٥: ١٨٩).

الجواب عن كلام الحافظ في حديث عطاء الخراساني:

قال الحافظ: وهو منقطع ولم يصب من قال: إنه سند قوى اهـ. قلت: أما انقطاعه فإنما يتأتى على مذهب البخاري وقد اشترط في قبول عنعنة المعاصر اللقاء، وأما على مذهب مسلم ومذهب الجمهور فعنعنة المعاصر المسكن اللقاء محمولة على السماع إذا لم يكن مدلسا، وعطاء الخراساني لم يتهم بالتدليس ولم يذكره. حافظ نفسه في طبقات المدلسين، وقد ولد عطاء سنة خمسين ومات ابن عباس سنة ثمان وستين كما في "التقريب" (١٠٥). فلا يبعد سماعه من ابن عباس وهو عند وفاته ابن ثمانية عشر قد بلغ الحلم. أدرك ابن عمر قال مالك: عطاء بن عبد الله ولد سنة

جيد. وهذا واحد يساوي هؤلاء المذكورين (الذين ذكرهم البخاري أنهم أجازوا شهادته إذا تاب) بل يفضل عليهم وكفى به حجة اهـ.

خمس ومات سنة ثلاث وثمانين ورأى ابن عمر كما في "الميزان" (١٩٨:٢). وأما قول من قال: إنه سند قوى فهو نظير قولك في علي بن أبي طلحة عن ابن عباس، وقد قال قوم: لم يسمع من ابن عباس التفسير وإنما أخذه عن مجاهد، أو سعيد بن جبير، فقلت بعد أن عرفت الوساطة وهو ثقة: فلا ضير في ذلك كما في "الإتقان" (١٩٥:٢) مع أن علي بن أبي طلحة ليس محمود المذهب كان يرى السيف، ضعفه يعقوب بن سفيان، وقال: ضعيف الحديث منكر. وقال أحمد: له أشياء منكرات، كما في "التهذيب" (٣٣٩:٧).

وعطاء الخراساني لم يتهم بسوء المذهب قط وهو من كبار العلماء روى عنه مالك، وناهيك بمالك. قال أحمد ويحيى والعجلي وغيرهم: ثقة. وقال يعقوب بن شيبة: ثقة معروف بالفتوى والجهاد. وقال أبو حاتم: ثقة محتج به، وقال الترمذي: عطاء ثقة روى عنه مثل مالك ومعمر، ولم أسمع أن أحدا من المتقدمين تكلم فيه، وهو من رجال الجماعة أخرج له الشيخان وغيرهما، كما في "الميزان" (١٩٩:٢). وفي قول الترمذي رد علي من تكلم فيه من المتأخرين بلا حجة، فكيف يكون قول من قال: إنه سند قوى غير صواب، وقد عرف أن الوساطة بينه وبين ابن عباس ثقة، فإنه يروى عن عكرمة وعطاء بن أبي رباح وعروة وسعيد بن المسيب وغيرهم من ثقات أصحاب ابن عباس وابن عمر رضي الله عنهم.

تضعيف ما رواه علي بن أبي طلحة عن ابن عباس في الباب والجمع بينه وبين ما رواه عطاء الخراساني عنه:

وبهذا تبين ضعف ما رواه علي بن أبي طلحة عن ابن عباس: القاذف إذا تاب فشهادته عند الله عز وجل في كتابه تقبل. كما في "الحلى" (٤٣١:٩). فإن عطاء بن أبي مسلم الخراساني فوق علي بن أبي طلحة بدرجات، فلا يعل حديثه بحديث من هو أضعف منه، وإن صح فلا نسلم المنافاة بينهما بل يحمل ما رواه علي بن أبي طلحة عنه على قبول شهادته في الديانات والروايات دون أحكام القضاء، وفي قوله عند الله عز وجل وفي كتابه دلالة على ذلك، كما لا يخفى، أي شهادته مقبولة عند الله وفي حقوقه وإن لم تكن مقبولة عند الناس وفي حقوقهم، وقد أجزنا شهادة المحدود لرؤية هلال رمضان، وقد قلنا بجواز النكاح بشهادة محدودين، فإن شهادة هلال رمضان

٤٩٨٥- وروى ابن أبي شيبة في مصنفه: حدثنا أبو داود الطيالسي عن حماد بن سلمة عن قتادة عن الحسن وسعيد بن المسيب قالا: لا شهادة له وتوبته فيما بينه وبين

أجراها أبو حنيفة مجرى الخبر، إذ لو كانت شهادة حقيقة لما جاز الحكم بشهادة واحد فيه مع أنه يكتفى بشهادة واحد عند اعتلال المطلق بشيء، والعدالة لا تشترط في شهود النكاح لأن الغرض شهرته دفعا لتهمة الزنا، وذلك حاصل بالعدل وغيره عند التحمل، وأما عند الأداء، فلا يقبل إلا العدل، ويمكنه الشهادة عليه بالتسامع وبهذا كله اندحض ما أورده الإمام البخاري على بعض الناس في هذا الباب إلا أنه قد ذهب أبو حنيفة الإمام من بين الأنام والعلم لله الملك العلام، والأولى ترك ما أبهمه على الإبهام كما قلنا في (باب الترجمان) والسلام.

قوله روى ابن أبي شيبة في "مصنفه" إلخ. دلالة على رد شهادة القاذف المجلود وإن تاب ظاهرة، وفيه ضعف ما تمسك به الشافعية وغيرهم وهو ما ذكره البخاري تعليقا ووصله الشافعي في "الأم" عن سفيان بن عيينة، قال: سمعت الزهري يقول: زعم أهل العراق^(١) أن شهادة الحدود لا تجوز، فأشهد لأخبرني فلان أن عمر بن الخطاب قال لأبي بكر: تب وأقبل شهادتك. قال سفيان: سمي الزهري الذي أخبره، فحفظته ثم نسيت، فقال لي عمر بن قيس - هو ابن المسيب - كذا في "فتح الباري" (٥: ١٨٧).

وفيه ثلاثة أشياء: أحدها: أنه تقدم غير مرة أن مالكا وابن معين أنكرا سماع ابن المسيب من عمر وقد اعترف البيهقي بأن روايته عنه مرسل. (ولا حجة في المرسل عند المحدثين لا سيما عند ابن حزم ولكنه خلع ربة الحياء من عنقه ههنا، فاحتج بهذا المرسل ولم ينال بمرسل على بن أبي طلحة عن ابن عباس أيضا فانظروا من هو المتلاعب؟) الثاني: أن ابن عيينة رجع في تعيين اسم من أخبر الزهري - وهو ابن المسيب - إلى عمر بن قيس فكأنه روى ذلك عنه (عن الزهري) وعمر هذا ضعيف (وهو المعروف بسندل كذبه مالك وغيره). وأشار الشافعي إلى الجواب عن هذه العلة، وهو أن ابن عيينة تذكر بقول عمر بن قيس أنه ابن المسيب.

(قلت: لم يتذكر بل لم يزل مترددا فيه فقد أخرج الطبري في التفسير: حدثنا أحمد بن حماد الدولابي ثنا سفيان عن الزهري عن سعيد إن شاء الله أن عمر قال لأبي بكر: إن تب قبلت

(١) والعجب من البخاري أنه مع احتجاجه بهذا الأثر نسب إلى شريح، ومحارب بن دثار ومعاوية بن قررة والشعبي وهم من أهل العراق أنهم أجازوا شهادة القاذف المجلود إذا تاب، والزهري يقول: زعم أهل العراق أن شهادته لا تجوز فلا بد أن يكون أحد القولين خطأ، فتدبر.

الله، وهذا سند صحيح على شرط مسلم (الجوهر النقي ٢: ٢٤٩).

شهادتك أو رديت^(١) شهادتك (١٨: ١٦٠). ففي قول سفيان: إن شاء الله دلالة على ترده في سعيد، سلمنا ولكن قول عمر: قبلت شهادتك أو رددت شهادتك يحتمل أمرين: الأول أن الإمام في القاذف المحدود إذا تاب بالخيار بين قبول شهادته وردها، ولم يقل به أحد، والثاني أن يكون معناه: إن ثبت لم أجلك واستعفيت لك من المغيرة فيترك حقه وقبلت شهادتك، وإن لم تتب جلدتك ورددت شهادتك. وهذا مما لم يختلف فيه اثنان. فالواجب حمل الحديث على ذلك دون الأول، وإذا كان كذلك فلا حجة فيه للخصم، فافهم) الثالث أن ابن السيب الذي (يقال فيه: إنه) روى عن عمر قبول شهادته إذا تاب خالقه في ذلك، كذا في "الجوهر النقي" (٢: ٢٤٥).

فإن قيل: قد روى الطبري في تفسيره من طريق معمر عن قتادة عن سعيد بن المسيب قال: تقبل شهادة القاذف إذا تاب (٨: ٦١). قلنا: إذا تعارض القولان وجهل التاريخ فإما أن يجمع بينهما لو أمكن وهو أولى، أو يعمل بالترجيح، وإلا فيتساقطان، ويمكن الجمع ههنا بما مر ذكره في الجمع بين حديث عطاء الخراساني عن ابن عباس وبين حديث علي بن أبي طلحة عنه، وأيضا فإن التاريخ وإن كان مجهولا ولكن الظاهر أن قوله بعدم القبول متأخر، لأن القول بقبول شهادته هو مذهب أهل المدينة كما علقه البخاري عن أبي الزناد وهو مدلول هذا الأثر أيضا، فالظاهر أن ابن المسيب كان على مذهب أهل بلده أولا ثم رجع عنه إلى قول أهل العراق، ويبعد عكسه كل البعد، كما لا يخفى، وفي رجوعه إلى قول أهل العراق عن قول أهل المدينة قدح في ما رواه عنه عن عمر بن الخطاب في هذا الباب، وإلا لم يخالفه سعيد إلى غيره، فافهم.

وإن عملنا بالترجيح فمعمر إنما هو حجة في الزهري وابن طاووس حديثه عنهما مستقيم، فأما إذا حدث عن العراقيين من الكوفة والبصرة فلا، قاله يحيى بن معين، كما في "التهذيب" (١٠: ٢٤٥)، وقاتلهم من أهل البصرة، فالقول فيه قول حماد بن سلمة دون معمر والله تعالى أعلم. ومن الدليل على ضعف ما رواه معمر عن قتادة ما ورد في لفظ لعبد بن حميد عن سعيد قال: شهدت عمر بن الخطاب حين جلد قذفة المغيرة بن شعبة ثم دعا أبا بكر فقال: إن تكذب نفسك نجز شهادتك. فأبى أن يكذب نفسه، كذا في "الدر المنثور" (٥: ٢١)، والحفاظ لا يثبتون له سماعا من عمر إلا رؤية رآه على المنبر ينعي النعمان بن مقرن، وأيضا فقد روى أبو داود الطيالسي:

(١) لغة في ردت، ظ.

٤٩٨٦- محمد قال: أخبرنا أبو حنيفة ثنا حماد عن إبراهيم قال: إذا جلد القاذف لم تجز شهادته أبداً، وقال في قول الله تعالى: ﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا﴾ قال: يرفع عنه اسم الفسق، فأما الشهادة فلا تجوز أبداً (كتاب الآثار ص: ٩٤)، وهذا

حدثنا قيس عن سالم الأفطس عن قيس بن عاصم قال: كان أبو بكرة إذا أتاه رجل يشهده قال: أشهد غيري، فإن المسلمين قد فسقوني كذا في "عمدة القارى" (ص: ٣٤١)، ورواه إسماعيل القاضي نا أبو الوليد الطيالسي نا قيس عن سالم هو الأفطس عن قيس بن عاصم نحوه، كما في "المحلى" (٩: ٤٣١)، وهذا سند حسن صحيح فإن سالما من رجال البخارى وغيره، وقيس هو ابن الربيع وثقه شعبة والثورى وغيرهما، وقيس بن عاصم لا يسأل عنه.

ومعنى قوله: فسقوني، أى ردوا شهادتي. فقول ابن حزم: ما سمعنا أن مسلماً فسق أباً بكرة ولا امتنع من قبول شهادته على النبي ﷺ فى أحكام الدين اهـ (٩: ٤٣٣). لا يقدر فى صحة الحديث أصلاً، لأنه لا يلزم من قبول روايته قبول شهادته ولا يلزم من عدم تفسيق المسلمين إياه أنه لم يردهم شهادته تفسيقاً، ولا يخفى أن أباً بكرة كان من أزهد الناس وأتقاهم وأورعهم وأعبداهم لله بعد ما جلده عمر الحد، ومع ذلك ردوا شهادته ولم يردوا روايته فكان فى قبولهم روايته دلالة على كونه عدلاً صالحاً، وفى ردهم شهادته دلالة على أن المجلود فى القذف لا تقبل شهادته أبداً وإن تاب وحسنت حالته، فافهم.

قوله: محمد قال: أخبرنا أبو حنيفة إلخ. فيه تصريح بأن قوله تعالى: ﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا﴾ استثناء من قوله: ﴿وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ دون قوله: ﴿وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا﴾، ويدل على ذلك أن قوله تعالى: ﴿فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا﴾ كل واحد منهما أمر وخطاب للأئمة، ورد الشهادة يصلح جزاء فيكون مشاركا للأول فى كونه حداً. وقوله: ﴿وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ خبر، والاستثناء داخل عليه ولا يصلح جزاء، لأنه ليس بخطاب للأئمة بل هو أخبار عن صفة قائمة بالقاذفين، فلا يصلح أن يكون من تمام الحد لأنه كلام مبتدأ على سبيل الاستيناف منقطع عما قبله لعدم صحة عطفه على ما سبق. لأنه جملة إخبارية ليس بخطاب للأئمة، وقوله: ﴿فَاجْلِدُوهُمْ﴾ جملة إنشائية خطاب للأئمة، فيصلح أن يكون عطفاً على قوله: ﴿فَاجْلِدُوا﴾، ولا يصلح قوله: ﴿وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ أن يكون عطفاً عليه، لأنه غير جائز أن ينتظم لفظ واحد الأمر والخبر، ألا ترى أنه لا يصح جمعهما فى كناية، ولا فى لفظ واحد؟

سند صحيح، وروى عبد الرزاق عن الثوري عن واصل عن إبراهيم نحوه، قال الثوري:

وأما قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾ إلى قوله: ﴿وَذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ ثم قال: ﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ قَبْلِ أَنْ تَقْدُرُوا عَلَيْهِمْ﴾ فإن أوله وإن كان أمرا في الحقيقة فإن صورته صورة الخبر، فلما كان الجمع في صورة الخبر جاز رجوع الاستثناء إلى الجميع، وأيضا فقوله: ﴿مَنْ قَبْلَ أَنْ تَقْدُرُوا عَلَيْهِمْ﴾ يمنع رجوع الاستثناء إلى القريب، فإن التوبة ترفع الحزى والعذاب من غير تقييد بأن تكون قبل القدرة عليهم، فافهم.

بخلاف آية القذف فإن ابتداءها أمر وآخرها خبر، ولا يجوز أن ينتظمهما جملة واحدة، فلذلك كانت الواو في قوله: ﴿وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ للاستئناف دون العطف، وأيضا فقد اتفقنا على أن التوبة لا تسقط الحد، ولم يرجع الاستثناء إليه، فوجب أن يكون رد الشهادة مثله لأنهما جميعا أمران قد تعلقا بالقذف، فحيث لم يرجع الاستثناء إلى الحد وجب أن لا يرجع إلى الشهادة، وأما التفسير فهو خبر ليس بأمر، فلا يلزم على ما وصفنا.

والعجب من الشافعي رحمه الله أنه قال: الثنايا على أول الكلام وآخره في جميع ما يذهب إليه أهل الفقه، ذكره البيهقي في "السنن"، وكيف يقول هذا وهو لم يرجع الثنايا إلى أول الكلام، وإنما أرجعه إلى وسطه، ولو كان راجعا إلى أول الكلام لزمه سقوط الحد بالتوبة، وهو لا يقول به، والذي عرفناه من مذاهب أهل الفقه واللغة أن الثنايا يرجع إلى ما يليه أو إلى أول الكلام وآخره، وأما إرجاعه إلى وسط الكلام فلم يقل به أحد، وإنما هو تحكم بلا دليل، وكيف يقول الشافعي هذا وقد ذكره البيهقي عن جماعة من السلف أنهم أعادوا الاستثناء إلى الجملة الأخيرة، وذكر أبو عمر في "التمهيد": أنه قول الحكم ومعاوية ابن قرة وحماد بن أبي سليمان ومكحول، وهو رواية عن ابن المسيب وعكرمة، وإليه ذهب أكثر أهل العراق، وفي "المحلى" لابن حزم: وصح عن الشعبي والنخعي وابن المسيب في أحد قوليه والحسن البصري ومجاهد في أحد قوليه ومسروق وعكرمة في أحد قوليه أن القاذف لا تقبل شهادته أبدا وإن تاب. وعن شريح: الحدود في القذف لا تقبل شهادته أبدا وهو قول أبي حنيفة وأصحابه وسفيان، كذا في "الجوهر النقي" (٢: ٢٤٥).

وفي "الأحكام" للجصاص: روى ابن جريج وعثمان بن عطاء عن عطاء الخراساني عن ابن عباس في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا، وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ ثم استثنى فقال: ﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا﴾، فتابع عليهم من الفسق، وأما الشهادة فلا تجوز اهـ (٣: ٢٧٣). وفيه تصريح برجوع الثنايا إلى ما يليه دون

ونحن على ذلك (فتح الباری ٥: ١٨٩).

أول الكلام وآخره، خلافا لما قاله الشافعي رحمه الله، وفيه تأييد لما قاله إبراهيم النخعي وإشعار بأنه لم ينفرد بما قال، بل له سلف فيه من ترجمان القرآن ابن عباس رضي الله عنهما، وقد تقدم الجواب عما رواه علي بن أبي طلحة عنه بخلافه فلا يفيد.

وحجتنا في ذلك أيضا من حيث الظاهر قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا﴾، والأبد ما لا نهاية له، فالتخصيص عليه في بيان رد شهادته دليل على أنه يتناول الشهادة على التأييد. وأنه حكم برأسه غير متعلق بسمة الفسق ولا بترك التوبة، لأن كل كلام حكمه قائم بنفسه وغير جائز تضمينه بغيره إلا بدلالته، وفي حمله على ما ادعاه الخصم تضمينه بغيره وإبطال حكمه بنفسه وذلك خلاف مقتضى اللفظ، وأيضا فحمله على ما ادعى يوجب أن يكون الفسق المذكور في الآية علة لما ذكر من إبطال الشهادة، فيكون تقديره: "ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا" لأنهم فاسقون، وفي ذلك إزالة اللفظ عن حقيقته وصرفه إلى مجاز لا دلالة عليه، لأن حكم اللفظ أن يكون قائما بنفسه في إيجاب حكمه وأن لا يجعل علة لغيره مما هو مذكور معه ومعطوف عليه، ثبت بذلك أن بطلان الشهادة بعد الجلد حكم قائم بنفسه على وجه التأييد غير موقوف على التوبة. (الأحكام للجصاص ٣: ٢٧٧).

ومعنى قوله: ﴿وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ﴾ أي للمحدودين في القذف بالتوبة لا يخرج من أن يكون محدودا في القذف، بخلاف قوله تعالى: ﴿وَلَا تَصِلْ عَلَى أَحَدٍ مِنْهُمْ مَاتَ أَبَدًا﴾، فإن معناه (لا تصل على أحد) من المنافقين (مات على نفاقه أبدا) وبالتوبة يخرج من أن يكون منافقا (فاfterقا) والمراد بالآية شهادته أي شهادة المجلود في القذف لا ما يأتي به من الشهود على صدق مقالته، فالصحيح من المذهب عندنا أنه إذا أقام المحدود أربعة من الشهداء على صدق مقالته بعد إقامة الحد عليه تقبل^(١)، ويصير هو مقبول الشهادة، كذا في "المبسوط" (١٦: ١٢٦).

ووجه ذلك قوله تعالى: ﴿ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ﴾ وثم للتراخي في أصل اللغة، فاقتضى ذلك أنهم متى أتوا بأربعة شهداء متراخيا عن القذف أن يكونوا غير مردودى الشهادة بالقذف،

(١) أي ولا تقبل في حق المقلوف، فلا يقام عليه الحد بهذه الشهادة، لأن الحدود تدرأ بالشبهات، وهذه شهادة لا تخلو عن شبهة، ورد شهادة القاذف وإن كان من تمة الحد عندنا ولكنه ليس مما يدرأ بالشبهات، أما أولا: فلكونه تمة للحد لا حدا برأسه، وأما ثانيا: فلاختلاف العلماء في كونه تمة للحد، فلما أقام المحدود أربعة من الشهداء على صدقه تقبل ويصير مقبول الشهادة،

٤٩٨٧- وقال سعيد بن جبیر: تقبل توبته فيما بينه وبين الله من العذاب العظيم ولا تقبل شهادته (إعلام الموقعين لابن القيم ١: ٤٤) أخرجه سعيد بن منصور وعبد بن حميد وابن المنذر، كما في "الدر المنثور" (٢١: ٥) وجزم ابن القيم به دليل على صحته عنده.

٤٩٨٨- حدثنا ابن المثني ثنا ابن الوليد ثنا شعبة قال المغيرة: سمعت إبراهيم يحدث عن شريح قال: قضاء من الله لا تقبل شهادته أبداً، توبته فيما بينه وبين ربه. قال

والتراخي يعم ما قبل الجلد وبعده على حد سواء، فمن خصه بما قبل الجلد فعليه البيان. اندحض بذلك كله ما قاله الحافظ في "الفتح" أن الجمهور تأولوا قوله تعالى: ﴿أبداً﴾ على أن المراد ما دام مصراً على قذفه لأن أبداً كل شيء على ما يليق به كما لو قيل: لا تقبل شهادة الكافر أبداً، فإن المراد ما دام كافراً اهـ (١٨٧: ٥). فإن قوله تعالى: ﴿ولا تقبلوا لهم﴾ كناية عن المجلودين، فكان معناه: لا تقبلوا للمجلودين شهادة أبداً، وبالتوبة لا يزول عنهم اسم المجلود بخلاف الكافر، فإن التوبة تزيل عنه اسم الكفر، وأما الإصرار على القذف فلا ذكر له في النص فلا يجوز تعليق الحكم عليه أصلاً، والدليل على كون قوله: ﴿ولا تقبلوا لهم﴾ كناية عن المجلود ما ذكرناه في المتن من قوله ﷺ: «المسلمون عدول بعضهم على بعض إلا محدوداً في فرية»، وكذا قول عمر رضي الله عنه في رسالته إلى أبي موسى الأشعري: «والمسلمون عدول بعضهم على بعض إلا مجلوداً في حد أو ظنينا في ولاء أو قرابة» الحديث. فالتنصيص على المحدود والمجلود يدل أن رد الشهادة إنما يبتنى على الحد والجلد دون الإصرار، ونحوه مما ذكره الخصم.

قوله: وقال سعيد بن جبیر: إلخ. يعارضه ما علق عنه البخاري ووصله الطبري بلفظ: تقبل شهادة القاذف إذا تاب. قال الحافظ في "الفتح": وروى ابن حاتم من وجه آخر عنه: لا تقبل، لكن إسناده ضعيف اهـ (١٨٨: ٥).

قلت: ولكن في حكمه بضعفه نظراً، فإن ابن حاتم قد التزم أن يخرج أصح ما ورد، كما في "الإتقان" (٢: ١٩٥). فالظاهر أن الذي هو ضعيف عند الحافظ من رواته ثقة عنده، ويدل على ذلك أيضاً أن الحافظ ابن القيم ذكره في "الإعلام" جازماً به، ولا يجزم مثله بضعيف، ودلالة الأثر على رد شهادة المحدود في القذف وإن تاب ظاهرة.

قوله: حدثنا ابن المثني إلخ. قول شريح: قضاء من الله لا تقبل شهادته أبداً دليل على أنه قال ذلك سماعاً وتوقيفاً لا اجتهداً، لأنه لا يجوز لأحد أن يقضى على الله سبحانه برأيه.

أبو موسى: يعنى القاذف. أخرجه الطبرى فى "تفسيره" (٦٢: ١٨)، وهذا سند كما ترى رجاله رجال الصحيح.

٤٩٨٩- عن مكحول فى القاذف: إذا تاب لم تقبل شهادته، أخرجه عبد بن حميد.

٤٩٩٠- وعن محمد بن سيرين قال: القاذف إذا تاب فإنما توبته فيما بينه وبين الله، فأما شهادته فلا تجوز أبداً، أخرجه عبد بن حميد.

٤٩٩١- وأخرج عن عكرمة أيضاً قال: لا شهادة له، (الدر المنثور ٦٢: ١٨).

قوله: عن مكحول وعن محمد بن سيرين إلخ. لم أقف لهما على سند ولكن قد تقدم فى قول ابن عند البر أن مذهب مكحول فى ذلك مذهب أهل العراق، ولا يخفى أن ابن سيرين منهم، وفى كل ذلك دلالة على قوة مذهبنا فى الباب، فإن سعيد بن المسيب إمام أهل المدينة فى زمانه، وابن عباس إمام أهل مكة، وسعيد بن جبير إمامهم بعده، ومكحول والأوزاعى أئمة أهل الشام فى الفقه والحديث، وهؤلاء كلهم وافقوا أهل العراق فى أن شهادة المحدود فى القذف لا تقبل أبداً وإن تاب. وهو ظاهر نص الكتاب، ومدلول حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده مرفوعاً، ومدلول قول عمر رضى الله عنه فى رسالته المشهور المتلقاة بالقبول، ويؤيده قول الأنصار فى حديث الملاعة: الآن يضرب رسول الله ﷺ هلال بن أمية ويبطل شهادته فى المسلمين، وقول سعد بن عباد: فيجلدونى ولا يقبلون لى شهادة أبداً.

والعجب من بعض الأحزاب أنه أغمض عينيه عن كل ذلك وقال: لا حجة لهم - أى للحنفية - فى الحديث فى هذا الباب، ثم قصر حجتهم على نص الكتاب، ولا يخفى على الفقيه العارف أن نص الكتاب والاستثناء الذى فيه هو عمدة من أجاز شهادته إذا تاب، وبه تمسكوا لمذهبهم. كما قاله الحافظ فى "الفتح" (١٨٧: ٥). فلا يتم حجة الحنفية به إلا إذا ضمت إليها الأحاديث المرفوعة وأقوال الصحابة والتابعين كيلا يلزم رد التأويل بالتأويل، والاجتهاد بالاجتهاد، والخصم ليس عنده حديث مرفوع فى الباب، وإنما عمدته ترجيح ما أول عليه نص الكتاب بما رواه سفيان بن عيينة وغيره عن الزهرى عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه، وما رواه عن جماعة من التابعين مثله، والجواب عن ذلك كله أن تأويل النص بالحديث المرفوع أولى من تأويله بغيره، وقول عمر فى رسالته المشهورة بعارض ما رواه الزهرى عنه مع علل أخرى فيه قد ذكرناها، وإذا اختلف التابعون، فإنما يؤخذ من أقوالهم ما كان أقرب إلى ظاهر النص متأيذاً بالحديث المرفوع.

٤٩٩٢- حدثني يعقوب ثنا هشيم أخبرنا إسماعيل (هو ابن أبي خالد) عن الشعبي أنه كان يقول في القاذف إذا شهد قبل أن يضرب الحد: قبلت شهادته.

ولا يخفى أن قول من قال: لا تقبل شهادته أبدا أشبه بالحق وأقرب إلى ظاهر الكتاب وألصق به، وهو المؤيد بالأحاديث المرفوعة في الباب، كما تقدمت الإشارة إليه، وذكرنا أن حديث عمرو ابن شعيب عن أبيه عن جده مشهور عند أولى الألباب، فالحق في تأويل الكتاب ما ذهبنا إليه لا ما ذكره الخصم، والله تعالى أعلم.

شهادة القاذف لا تبطل بنفس القذف بل بإقامة الحد عليه:

قوله: حدثني يعقوب إلخ. فيه دلالة على أن شهادة القاذف لا تبطل بنفس القذف، بل بإقامة الحد عليه، واختلف أهل العلم في ذلك فقال بعضهم: قد بطلت شهادته ولزمته سمة الفسق قبل إقامة الحد، وهو قول الليث بن سعد والشافعي، وقال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر ومالك: شهادته مقبولة ما لم يحد، (وهو قول الشعبي كما علمت) وهذا يقتضي من قولهم: إنه غير موسوم بسمة الفسق ما لم يقع به الحد لأنه لو لزمته سمة الفسق لما جازت شهادته إذا كانت سمة الفسق مبطله لشهادة من وسم بها إذا كان فسقه من طريق الفعل لا من جهة الاعتقاد، والدليل على صحة ذلك قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ﴾ إلى قوله: ﴿وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ فأوجب بطلان شهادته عند عجزه عن إقامة البينة، وثم للتراخي في حقيقة اللغة، فافتضى ذلك أنهم متى أتوا بأربعة شهداء متراحيا عن حال القذف أن يكونوا غير فساق، فمن حكم بفسقهم بنفس القذف فقد خالف حكم الآية.

وأياضا: فلو كانت شهادته تبطل بنفس القذف لما كان تركه إقامة البينة على زنا المقذوف مبطلا لشهادته، وهي قد بطلت قبله، وأيضا: فلو كان القاذف محكوما بكذبه بنفس القذف لوجب أن لا تقبل بعد ذلك ببينته على زنا المقذوف، إذ قد وقع الحكم بكذبه في قذفه حكم يبطلان شهادة من شهد بصدقه، فلما لم يختلفوا في قبول بينته على المقذوف بالزنا وإن ذلك يسقط عنه الحد ثبت أن قذفه لم يوجب أن يكون كاذبا، فوجب أن لا تبطل شهادته إذ لم يحكم بكذبه، ألا ترى أن قاذف امرأته بالزنا لا تبطل شهادته بنفس القذف، ولا يكون محكوما بكذبه بنفس قذفه، ولو كان كذلك لما جاز إيجاب اللعان بينه وبين امرأته، ولما أمر أن يشهد أربع شهادات بالله إنه لمن الصادقين مع الحكم بكذبه، ولما قال النبي ﷺ بعد ما لاعن بين الزوجين: الله يعلم

٤٩٩٣- قال: ثنا هشيم أخبرنا عبيدة عن إبراهيم، وإسماعيل بن سالم عن

أن أحدكما كاذب فهل منكما تائب؟ فأخبر أن أحدهما بغير عينه هو الكاذب، ولم يحكم بكذب القاذف بنفس قذفه، ويدل عليه قوله تعالى: ﴿لَوْ لَا جَاءُوا عَلَيْهِ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَإِذْ لَمْ يَأْتُوا بِالشُّهَدَاءِ فَأُولَئِكَ عِنْدَ اللَّهِ هُمُ الْكَاذِبُونَ﴾ فلم يحكم بكذبهم بنفس القذف فقط بل إذ لم يأتوا بالشهداء، ومعلوم أن الشهداء إنما يقيمون الشهادة عند الإمام بطلب المقذوف، فمن حكم بتفسيقه وأبطل شهادته بنفس القذف فقد خالف الآية.

فإن قيل: لما قال تعالى: ﴿لَوْ لَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ ظَنَّ الْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بِأَنفُسِهِمْ خَيْرًا وَقَالُوا هَذَا إِفْكٌ مُبِينٌ﴾ دل ذلك على أن على الناس إذا سمعوا من يقذف آخر أن يحكموا بكذبه ورد شهادته.

(قلت: كلا، وغاية ما فيه الأمر بتكذيب الخبر دون الخبر وإنما يحكم بكذب المخبر عند عجزه عن الإتيان بالشهداء) وقيل له لما قال في نسق التلاوة: ﴿فَإِذْ لَمْ يَأْتُوا بِالشُّهَدَاءِ فَأُولَئِكَ عِنْدَ اللَّهِ هُمُ الْكَاذِبُونَ﴾ علمنا أنه لم يرد بقوله: ﴿وَقَالُوا هَذَا إِفْكٌ مُبِينٌ﴾ أيجاب الحكم بكذبهم بنفس القذف، بل معناه: وقالوا: هذا إفك مبين إذا سمعوه ولم يأت القاذف بالشهود، وأيضا فمعلوم أن الآية نزلت في شأن عائشة رضي الله عنها وقذفتها، وقد كانت بريئة الساحة غير متهممة بذلك، وقاذفوها أيضا لم يقذفوها برؤية منهم لذلك، وإنما قذفوها ظنا منهم وحسابا حين تخلفت، ومن أخبر عن ظن في مثله فعلينا إكذابه والنكير عليه (بمجرد السماع)، والشافعي رحمه الله يزعم أن شهود القذف إذا جاءوا متفرقين قبلت شهادتهم، فإن كان القذف قد أبطل شهادته، فوجب أن لا يقبلها بعد ذلك وإن شهد معه ثلاثة، لأنه قد فسق بقذفه وحده، فوجب الحكم بتكذيبه، وفي قبول شهادتهم إذا جاءوا متفرقين ما يلزمه أن لا تبطل شهادتهم بنفس القذف، كذا في "أحكام القرآن" للجصاص (٣: ٢٧٢ و ٢٧٣).

ويدل لصحة قولنا من جهة السنة قوله ﷺ: «المسلمون عدول بعضهم على بعض إلا محدودا في فرية» حيث علق انتفاء العدالة بالحد ويلزمه بقاء العدالة ما لم يحد، وكذا قول عمر في "رسالته" مثله، وقول الأنصار: أيجلد هلال وتبطل شهادته في المسلمين فأخبروا أن بطلان شهادته معلق بوقوع الجلد به ولو بطلت بنفس القذف لقالوا: قد بطلت شهادة هلال في المسلمين فهل يجلد ظهره أيضا، فافهم.

وإذا ثبت أن شهادة القاذف لا تبطل بنفس القذف عندنا، بل بتمام الحد عليه، فلنا أن نحمل

الشعبي أنهما قالاً في القاذف إذا شهد قبل أن يجلد فشهادته جائزة، رواه الطبري في

قول من قال: إن شهادة القاذف تقبل إذا تاب على قبولها قبل إقامة الحد عليه، لأنه قبل إقامة الحد قاذف وليس بمحدود، فلا حجة للخصم فيما ذكره من أقوال التابعين ما لم يرد التصريح منهم بقبول شهادته إذا تاب بعد إقامة الحد، ودون إثباته خراط القتاد، والله تعالى أعلم بالصواب.

قال الحافظ في الفتح: وعن الحنفية: لا ترد شهادته حتى يحد، وتعقبه الشافعي بأن الحدود كفارة لأهلها فهو بعد الحد خير منه قبله فكيف يرد في خير حالته ويقبل في شرهما اهـ (١٨٧:٥). قلنا: لا نسلم كونه بعد الحد خيراً منه قبله لما بينا أن الحكم بكذبه وتفسيره لا يلزمه قبل الحد ولو لم يتب وأقام على قذفه كان عدلاً مقبول الشهادة كما كان قبل القذف، وإنما يلزمه سمة الفسق مرتباً على وقوع الحد به، ولا يخفى أن العدل خير من الفاسق المحتاج إلى الكفارة والتطهير ووجه ذلك أن من سمعناه يخبر بخبر لا نعلم فيه صدقه من كذبه لا يحكم بفسقه ما لم يتحقق كذبه ولا يتحقق ذلك إلا بوقوع الحد به ألا ترى أن قاذف امرأته لا يكون محكوماً بكذبه بنفس قذفه. إلا لم يجز إيجاب اللعان بينه وبينها، ولم يؤمر بأن يشهد أربع شهادات بالله إنه لمن الصادقين مع الحكم بكذبه، فافهم. مع أن كون الحدود كفارة مطلقاً من غير تقييد في محل النزاع، كما ذكره الأصوليون، وأيضاً: فإن رد الشهادة تنمة للحد عندنا فلا يثبت قبله، وأيضاً فإن القذف لا يثبت قبل القضاء فلا يثبت ما هو مبني عليه قبله، والحد من تمام القضاء فلا بد أن لا يسقط عدالته قبل الحد.

فإن قيل: إذا كان رد شهادة القاذف من تنمة الحد عندكم فما بالكم تقبلون شهادة الذمي المحدود في القذف إذا أسلم بعد الحد؟ قلنا: لأن الذمي لم يدخل في الآية وذلك لأن الآية إنما اقتضت بطلان شهادة من جلد وحكم بفسقه من جهة القذف، والذمي قد تقدمت له سمة الفسق لكفرة فلما لم يستحق هذه السمة بالجلد لم يدخل في الآية، وإنما جلدناه بالاتفاق ولم يحصل الاتفاق على بطلان شهادته بعد إسلامه بالجلد الواقع في حال كفره، فأجزناها كما نجز شهادة سائر الكفار إذا أسلموا.

وأيضاً: فإن الحد في القذف يبطل العدالة من وجهين: أحدهما عدالة الإسلام والآخر عدالة الفعل، والذمي لم يكن مسلماً حين وقوع الحد به فلا يكون الحد مبطلاً لعدالة إسلامه، وإنما بطلت عدالته من جهة الفعل فقط، فإذا أسلم فأحدث توبة فقد حصلت له عدالة من جهة الإسلام ومن طريق الفعل أيضاً بالتوبة، فلذلك قبلت شهادته، وأما المسلم: فإن الحد قد أسقط عدالته من طريق

”التفسير“ (١٨: ٦٠)، وسنده صحيح.

الدين ولم يستحدث بالتوبة عدالة أخرى من جهة الدين إذا لم يستحدث بتوبة ديناً، وإنما استحدث عدالته من طريق الفعل، فلذلك لم تقبل شهادته، إذ شرط قبول الشهادة وجود العدالة من جهة الدين والفعل جميعاً، قاله الجصاص في ”أحكام القرآن“ (٣: ٢٧٨)، ويؤيده قوله تعالى: ﴿فَأُولَٰئِكَ عِنْدَ اللَّهِ هُمُ الْكَاذِبُونَ﴾ وقوله ﷺ: «المسلمون عدول بعضهم على بعض إلا محدوداً»^(١) في الإسلام فتدبر وهذا أولى مما ذكره بعض الأحياء في هذه المسألة من الجواب والله أعلم بالصواب.

فإن قيل: إذا كان التائب من الكفر مقبول الشهادة فالتائب من القذف أحرى به، قلنا: عقوبات الدنيا غير موضوعة على مقادير الأجر، ألا ترى أن القاذف بالكفر لا يجب عليه الحد والقاذف بالزنا يستحق الحد؟ فغلظ أمر القذف من هذا الوجه بما لم يغلظ به أمر الكفر في أحكام الدنيا وإن كانت عقوبة الكفر في الآخرة أعظم، وأيضاً فإن التائب من الكفر يزول عنه حكم القتل ولا يزول عن التائب من القذف حد القذف اتفاقاً، فجاز أن لا يزول عنه الحكم برد الشهادة أيضاً لكونه من تنمة الحد كما مر، فإن قيل: فإذا تاب وأصلح فهو عدل ولي لله تعالى وقد كان بطلان شهادته أولاً على وجه العقوبة، والتوبة تزيل العقوبة وتوجب العدالة والولاية، فغير جائز بطلان شهادته بعد توبته.

قلنا: لا يكون بطلان شهادته بعد توبته على وجه العقوبة بل على وجه المحنة كما لا تكون إقامة الحد عليه بعد التوبة على جهة العقوبة بل على وجه المحنة، والله أن يمتحن عباده بما شاء على وجه المصلحة، (والسر فيه أن الحدود إنما شرعت لزجر العباد وحسم مادة الفساد، فلو درئت بالتوبة لم يحصل الزجر ولم تنحسم مادة الفساد، فإن إظهار التوبة لا يعجز عنه أحد، والوقوف على حقيقتها متعسر جداً، وأيضاً: بطلان الشهادة لا يتوقف على وجه العقوبة) ألا ترى أن العبد(المملوك) قد يكون عدلاً مرضياً عند الله تعالى ولياً له، وهو غير مقبول الشهادة، وكذلك الأعمى والوالد لولده ومن جرى مجراه، فليس بطلان الشهادة في الأصل موقوفاً على الفسق ولا على وجه العقوبة حتى يعارض بما ذكرت.

(١) أى في حكمه وشرعه وإن كانوا صادقين في نفس الأمر، ولكن يجب على أهل الشرع الحكم بكذب القاذف إذا عجز عن الإتيان بالشهود، ففيه إشارة إلى سقوط عدالتهم من جهة الدين. ظ.

(٢) دل بطريق المفهوم على أن المحدود في الكفر لا تسقط عدالته إذا أسلم لأنه لم يكن حين وقوع الحد به محدوداً في الإسلام، وقد تقدمت الإشارة إلى ذلك أول الباب،

ومما يدل على أن توبة القاذف لا توجب جواز شهادته أن شهادته إنما بطلت بحكم الحاكم عليه بالجلد وجلده إياه، ولم تبطل بنفس القذف كما بيناه، فلما تعلق بطلان شهادته بحكم الحاكم لم يجز إجازتها إلا بحكم الحاكم بجوازها، وقد تقرر في الأصول أن كل ما تعلق ثبوته بحكم الحاكم لم يزل ذلك الحكم عنه إلا بما يجوز ثبوته من طريق الحكم، فلما لم تكن توبته مما تصح الخصومة فيه، ولا يحكم بها الحاكم لم يجز لنا إبطال ما قد ثبت بحكم الحاكم، (وإليه أشار إبراهيم النخعي حين سألته الشعبي: ألا تقبل شهادته إذا تاب؟ فقال: لأني لا أدري أتاب أم لا؟ رواه الطبري بسند صحيح (١٨: ٦١) أى فلا يبطل الحكم برد شهادته بما لا يدخل تحت الحكم).

فإن قيل: فلو أن رجلاً زنى فحده الحاكم ثم تاب جازت شهادته بعد التوبة، وكذلك السارق، ولم يكن حكم الحاكم مانعاً من قبولها بعد التوبة، قلنا: إن الزانى والسارق، وكذلك الشارب لم يتعلق بطلان شهادتهم بحكم الحاكم، وإنما بطلت بزناه وسرقته ونحوه قبل أن يحده الحاكم لظهور فسقه بفعله، فلما لم يتعلق بطلان شهادته بحكم الحاكم، بل بفعله جازت عند ظهور توبته بفعله، وشهادة القاذف لم تبطل بقذفه لما بينا لأنه جائز أن يكون صادقاً وإنما يحكم بكذبه وفسقه عند جلد الحاكم إياه، فأما قبل ذلك فهو في حكم من لم يقذف، كذا في "أحكام القرآن" للجصاص (٣: ٢٧٩). ومما يدل أن رد شهادة القاذف من تمام حده لا من لوازم فسقه أنه تعالى حكم بالفسق على طوائف في مواضع من كتابه، ولم يصرح في موضع ما بعدم قبول شهادتهم، وإنما قال: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾ فدل تخصيص هذا المقام بالتصريح، واقتراه بالحد على أنه من تمام الحد، ولو كان من آثار الفسق لكان حكمه التوقف في شهادته إلى التبين لا ردها على وجه التأييد، فافهم.

وأيضاً: فلو كان قال الخصم لكان الوجه في الكلام أن يقال: فاجلدواهم ثمانين جلدة وأولئك هم الفاسقون فلا تقبلوا لهم شهادة أبداً. أو يقال: فاجلدواهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً لأنهم فاسقون، ليدل الكلام على كون رد الشهادة مترتباً على الفسق متسبباً منه، وإذا لم يفعل ذلك دل هذا الصنيع البديع من الحكيم العليم الخبير على أن ليس المراد ترتب رد الشهادة على الفسق بل هو من تنمة الحد، والحكم بالفسق أمر مستأنف، وقوله: ﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا وَأَصْلَحُوا﴾، إما استثناء من ذلك الحكم المستأنف إن كان متصلاً أو استدراك منه إن كان منقطعاً، وقد مرت الإشارة إلى ذلك فيما مضى، فتذكر.

وقال ابن المنير: اشتراط توبة القاذف (لقبول شهادته) إذا كان عند نفسه محققا في غاية الإشكال بخلاف ما إذا كان كاذبا في قذفه، فاشتراطها واضح، ويمكن أن يقال: إن المعايين للفاحشة مأمور بأن لا يكشف صاحبها إلا إذا تحقق كمال النصاب معه، فإذا كشفه قبل ذلك عصي، فيتوب من المعصية في الإعلان لا من المصدق في علمه، قال الحافظ في "الفتح": ويعكر عليه أن أبا بكرة لم يكشف حتى تحقق كمال النصاب معه كما تقدم، ومع ذلك فأمره عمر بالتوبة لتقبل شهادته، ويجاب عن ذلك بأن عمر لعله لم يطلع على ذلك فأمره بالتوبة، ولذلك لم يقبل منه أبو بكرة ما أمره به لعلمه بصدقه عند نفسه اهـ (١٨٩:٥).

قلت: يا سبحان الله! قد علم عمر وأبو بكرة نفسه وسائر المسلمين حين نكل زياد عن الشهادة بمثل ما شهد به أصحابه بأن أبا بكرة وأصحابه قد أخطأوا في كشفهم ستر المسلم قبل تحقق كمال النصاب، وإن ظنهم بكمال النصاب أولا كان باطلا آخر، فكان على أبي بكرة أن يتوب من معصية الإعلان حين تحقق له خطأه بنكول زياد، وبذلك أمره عمر بن الخطاب رضى الله عنه، فكيف يصح أن يقال: إن عمر لعله لم يطلع على ذلك إلخ. فالظاهر أن أبا بكرة إنما أبى واستكف من التوبة، لأن توبة القاذف عند عمر إكذابه نفسه، فلم يرض أبو بكرة بإكذابه، وهو في زعمه صادق، فقد أخرج عبد بن حميد بن سعيد بن المسيب قال: شهدت عمر بن الخطاب حين جلد قذفة المغيرة بن شعبة منهم أبو بكرة وماتع وشبل، ثم دعا أبا بكرة فقال: إن تكذب نفسك نجز شهادتك فأبى أن يكذب نفسه، ولم يكن عمر يعجز شهادته حتى هلكا، فذلك قوله: ﴿إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا﴾ وتوبتهم إكذابهم أنفسهم، كذا في "الدر المنثور" (٢١:٥)، وهو مذهب الشافعي وأحمد أن توبة القاذف أن يكذب نفسه، ذكره الموفق في "المغنى" (١٢:٧٧).

ويعكر عليه أن أبا بكرة لم يكذب نفسه قط، فلو كان أكذاب القاذف نفسه شرطا في قبول توبته لم يقبل المسلمون روايته ولم يعملوا بها، ولذا قال المهلب: إن إكذاب القاذف نفسه ليس شرطا في قبول توبته، لأن أبا بكرة لم يكذب نفسه، ومع ذلك فقد قبل المسلمون روايته وعملوا بها، كذا في "فتح الباري" (١٨٨:٥)، فاعلم ذلك والله يتولى هداك، ولعل تائيد الحنفية في هذا الباب بمثل هذا التحقيق العجب العجيب لا تجده في كتاب تخيير هذا الكتاب، والله أعلم بالصواب، وإليه المرجع والمآب.

خلاصة الكلام في هذا الباب:

فائدة: قال ابن القيم في "الإعلام": وهذا - أي رد شهادة القاذف - متفق عليه بين الأمة قبل التوبة، والقرآن نص فيه، وأما إذا تاب، ففي قبول شهادته قولان مشهوران للعلماء: أحدهما: لا تقبل، وهو قول أبي حنيفة وأصحابه وأهل العراق، والثاني: تقبل، وهو قول الشافعي وأحمد ومالك، وقال ابن جريج عن عطاء الخراساني عن ابن عباس: شهادة القاذف لا تجوز وإن تاب، وقال القاضي إسماعيل ثنا أبو الوليد - هو الطيالسي - ثنا قيس عن سالم عن قيس بن عاصم قال: كان أبو بكر إذا أتاه رجل يشهده قال: أشهد غيري فإن المسلمين قد فسقوني. وهذا ثابت عن مجاهد وعكرمة والحسن ومسروق والشعبي في إحدى الروايتين عنهم، وهو قول شريح، واحتج أرباب هذا القول بأن الله سبحانه أبد المنع من قبول شهادتهم بقوله: ﴿ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا﴾ وحكم عليهم بالفسق، ثم استثنى التائبين من الفاسقين، وبقي المنع من قبول الشهادة على إطلاقه وتأبيده، قالوا: وقد روى عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عن النبي ﷺ: «لا تجوز شهادة خائن ولا خائنة ولا محدود في الإسلام ولا محدودة ولا ذى غمر على أخيه»، وله طرق إلى عمرو، وروى يزيد بن أبي زياد عن الزهري عن عروة عن عائشة نحوه، وروى عن سعيد بن المسيب عن النبي ﷺ رسلا، قالوا: ولأن المنع من قبول شهادته جعل من تمام عقوبته، ولهذا لا يترتب المنع إلا بعد الحد، فلو قذف ولم يحد لم ترد شهادته، ومعلوم أن الحد إنما زاده طهرة وخفف عنه إثم القذف أو رفعه، فهو بعد الحد خير منه قبله، ومع هذا فإنما ترد شهادته بعد الحد فردها من تمام عقوبته وحده، وما كان من الحدود ولوازمها فإنه لا يسقط بالتوبة، ولهذا لو تاب القاذف لم تمنع توبته إقامة الحد عليه (مع أن التوبة كفارة للإثم بالاتفاق)، فكذلك شهادته.

وقال شريح: لا تجوز شهادته أبدا وتوبته فيما بينه وبين ربه، وسر المسألة أن رد شهادته جعل عقوبة لهذا الذنب فلا يسقط كالحد، قال الآخرون واللفظ للشافعي: أن الثنيا في سياق الكلام على أول الكلام وآخره في جميع ما يذهب إليه أهل الفقه إلا أن يفرق بين ذلك (قلنا: فارجعه رحمك الله إلى قوله: ﴿فاجلدوهم ثمانين جلدة﴾، فإنه أول الكلام ولكنك خالفت جميع ما يذهب إليه أهل الفقه، فرجعه إلى وسط الكلام)، قال: وأنبأنا ابن عيينة سمعت الزهري فذكر قصة عمر مع أبي بكر (وقد تقدم ما فيها، فتذكر).

قالوا: والاستثناء عائد على جميع ما تقدم سوى الحد، فإن المسلمين مجمعون على أنه

لا يسقط عن القاذف بالتوبة (قلنا: فلما منع هذا الإجماع من رجوع الاستثناء إلى أول الكلام فليكن راجعا إلى ما يليه لا إلى وسط الكلام، فإن هذا هو الأصل في اللغة، وهو المستعمل في القرآن بدليل قوله تعالى: ﴿إِلَّا آل لوط إنا لمنجوههم أجمعين إلا امرأته﴾ فكانت المرأة مستثناة من المنجين، ولو قال رجل: لفلان على عشرة دراهم إلا ثلاثة دراهم إلا درهم كان عليه ثمانية دراهم وكان الدرهم مستثناة من الثلاثة. وأيضا: قوله تعالى: ﴿فإن لم تكونوا دخلتم بهن﴾ في معنى الاستثناء وهو راجع إلى الرائب دون أمهات النساء، فثبت بذلك ما ذكرنا من الاختصار بحكم الاستثناء على ما يليه دون ما تقدمه. قاله الجصاص في "الأحكام" له (٣: ٢٧٤)، وقال أبو عبيد في "كتاب القضاء": وجماعة أهل الحجاز ومكة على قبول شهادته.

(قلت: ولكن أئمتهما كابن عباس وسعيد بن جبير ومجاهد وعكرمة وسعيد بن المسيب على عدم قبولها كما مر) وأما أهل العراق فيأخذون بالقول الأول أن لا تقبل أبدا، وكلا الفريقين إنما تأولوا القرآن فيما يرى. (قلت: ولكن أهل العراق تأولوه على ما أوله عليه الحديث المرفوع الذي هو مشهور عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده، وله شاهد من حديث عائشة ومرسل سعيد، وغيرهم تأولوه برأيهم لا حجة لهم في الحديث أصلا كما مر، فانظر ما ذا ترى؟)، فجعل أهل العراق الاستثناء من الفسق خاصة دون الشهادة، وأما الآخرون الكلام يتبع بعضه بعضا على نسق واحد فقال: ﴿ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا﴾ (قلت: بل قال: ﴿فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا﴾ الآية)، فانتظم الاستثناء كل ما كان قبله (قلت: ولكنه لم ينتظم الجلد إجماعا فلم ينتظم كل ما كان قبله، فليكن مقتصرا على ما يليه فقط، كما هو الأصل في اللغة).

قال أبو عبيد: وهذا عندي هو القول المعمول به لأن من قال به أكثر (قلت: كلا فإن أهل العراق كلهم قائلون بخلاف ما ذهب إليه من روى عنه من أهل الحرمين ما يوافق رأيك، فقد روى عنه ما يخالفه كما لا يخفى على من أمعن النظر في الآثار) قال: وهو أصح في النظر ولا يكون القول بالشيء أكثر من الفعل وليس يختلف المسلمون في الزاني المجلود أن شهادته مقبولة إذا تاب. (قلت: قد يكون القول بالشيء أكثر من الفعل، فإن قول الزور أشد من فعل الزور، روى أبو داود والترمذي عن أيمن بن خزيمة رفعه: «أبها الناس عدلت شهادة الزور إشراكا بالله تعالى»، ثم قرأ النبي ﷺ: ﴿فاجتنبوا الرجس من الأوثان واجتنبوا قول الزور﴾ الآية (جمع الفوائد ١: ٢٦١)، وقد رأيت الله قد حكم على طوائف بالفسق في مواضع من كتابه، ولم يصرح في موضع برد

شهادتهم، وخص القاذف بذلك، وأجمعت الأمة على شهادته قبل التوبة، وفي ذلك ما يدل على كون القذف بالزنا أشد من الزنا لما فيه من الاستطالة على عرض المسلم، فافهم.

قال المانعون: القذف متضمن للخيانة على حق الله تعالى وحق آدمي وهو من أوفى الجرائم، فناسب تغليب الزجر، ورد الشهادة من أقوى أسباب الزجر، لما فيه من إيلاام القلب والنكابة في النفس، إذا هو عزل لولاية لسانه الذي استطال به على عرض أخيه وإبطال لها، ثم هو عقوبة في محل الجناية، فإن الجناية حصلت بلسانه، فكان أولى بالعقوبة فيه، وقد رأينا الشارع قد اعتبر هذا حيث قطع يد السارق، فإنه حد مشروع في محل الجناية.

ولا ينتقض هذا بأنه لم يجعل عقوبة الزاني بقطع العضو الذي جنى به لوجوه: أحدها: أنه عضو مستور لا تراه العيون، فلا يحصل الاعتبار المقصود من الحد بقطعه، الثاني: أن ذلك يفضي إلى إبطال التناسل وانقطاع النوع الإنساني، الثالث: أن لذة البدن جميعه بالزنا كلذة العضو المخصوص، ولهذا كان حد الخمر على جميع البدن. الرابع: أن قطع هذا العضو مفض إلى الهلاك غالبا، وغير المحصن لا يستوجب الهلاك، والمحصن يستحق أشنع القتل فلا حاجة في قطع بعض أعضائه اهـ ملخصا (١: ٤٤ و ٤٥). قلت: وهذا الذي ذكره ابن القيم آخرا ليس من العلل، بل من الحكم والأسرار الموجبة لترجيح ما اختاره أبو حنيفة وأصحابه وأهل العراق في تأويل الكتاب، ذكرته تنشيطا للأذهان وتفريحا للأصحاب، فافهم، وكن من الشاكرين.

فائدة: أخرج الإمام محمد في "الآثار" له عن أبي حنيفة قال: حدثنا الهيثم عن عامر الشعبي عن شريح قال: أتاه أقطع بنى أسد فقال: أتقبل شهادتي؟ - وكان من خيارهم - فقال: نعم وأراك لذلك أهلا، قال محمد: وبه نأخذ كل محدود في سرقة أو زنا وغير ذلك إذا تاب قبلت شهادته إلا المحدود في القذف خاصة لقول الله تعالى: ﴿وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا﴾ اهـ (ص ٩٤)، وهو كذلك في "الآثار" لأبي يوسف (ص ١٦٣)، وأخرج الإمام أبو يوسف في "الآثار" له عن أبي حنيفة عن حماد عن إبراهيم أنه قال في مسلم ضرب حدا في قذف وارتد عن الإسلام ثم أسلم أن شهادته لا تجوز اهـ (ص ١٦٢)، وروى محمد في "الآثار": عن الإمام عن حماد عن شريح قال: المكاتب في الحدود والشهادة عبد ما بقى عليه درهم، قال محمد: وبه نأخذ وهو قول أبي حنيفة اهـ. قلت: فلو شهد المكاتب في شيء، فردت شهادته ثم شهد به بعد العتق قبلت، كما هو الحكم في العبد، وقد مر ذكره، والله تعالى أعلم.

باب شهادة الصبيان

٤٩٩٤- أخبرنا سفيان عن عمرو بن دينار عن ابن أبي مليكة عن ابن عباس في شهادة الصبيان: لا تجوز. وزاد ابن جريج عن ابن أبي مليكة عن ابن عباس: لأن الله تعالى قال: ﴿مَنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ﴾ قال: ومعنى الكتاب مع ابن عباس، أخرجه

باب شهادة الصبيان

أقول: أثر ابن عباس المذكور في المتن يدل على عدم جواز شهادة الصبيان، وقال عثمان بن عفان أيضا مثل ما قال ابن عباس إلا أنه قال: يقبل شهادته بعد البلوغ إن لم يكن ردت قبل ذلك، قال سخنون: إن ابن وهب عن يونس بن يزيد عن ابن شهاب عن سعيد بن المسيب عن عثمان بن عفان أنه قضى في شهادة المملوك والصبي والمشرک أنها جائزة إذا شهد به المملوك بعد عتقه والصغير بعد كبره والمشرک بعد إسلامه إلا أن يكونوا ردت عليهم قبل ذلك (المدونة الكبرى ٨٠: ٤)، وبه قال أبو حنيفة إلا أنه قال: إنه تقبل شهادة الصبي بعد البلوغ والمملوك بعد العتق سواء ردت قبله أم لا، بخلاف المشرک فإنه لا تقبل شهادته بعد الإسلام لو ردت قبله، وهو قول إبراهيم النخعي.

وحجة أبي حنيفة في الباب أنه قال الله تعالى: ﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ﴾ إلخ، والصبي ليس من الرجال ولا النساء فلا تقبل شهادته، لأن الله تعالى أخرجه عن الأهلية للشهادة، ولما خرج عن الأهلية فيقال: إن ما ردت من شهادته في الصبا لم تكن شهادة فتقبل بعد البلوغ، وكذا العبد لم يكن أهلا للشهادة فشهادته مردود - ولم تكن شهادة - فتقبل أيضا، بخلاف المشرک فإنه أهل للشهادة فشهادته يكون شهادة، فإذا ردت مرة واحدة لا تقبل أبدا.

فإن قلت: إن قوله: ﴿مَنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ﴾ كما يدل على اشتراط الحرية والبلوغ في الشهادة كذلك يدل على اشتراط الإسلام، فينبغي أن يكون حكم للصبي والمملوك والمشرک سواء، قلنا: الآية تدل على عدم أهلية الصبي والعبد مطلقا، أما المشرک فلا تدل على عدم أهليته مطلقا، بل بالنسبة إلى المسلمين فقط، وأما بالنسبة إلى الكافرين، فهو أهل له، وإذا كان كذلك، فيكون شهادته عند القاضي في حال الكفر شهادة في الجملة، فإذا ردت مرة لا تقبل أبدا، وهذا هو الفرق.

قال العبد الضعيف: لا أدري من أين أخذ هذا الفرق بعض الأحباب؟ والمنصوص في "الفتح" (٤٧٩: ٦) و"البدائع" و"البحر" (٧٨: ٧) خلاف ذلك، فلم يفرقوا بين الصبي والعبد

الشافعي في "كتاب الأم" (٧: ٨١)، قال العبد الضعيف: وهذا سند صحيح.

والكافر في هذا الحكم، قال في "البدائع": لو شهد الفاسق فردت شهادته لتهمة الفسق أو شهد أحد الزوجين لصاحبه، فردت لتهمة الزوجية، ثم شهدوا في تلك الحادثة بعد التوبة والبيونة لا تقبل، ولو شهد العبد، أو الصبي العاقل، أو الكافر على مسلم في حادثة فردت، ثم أسلم الكافر، وعق العبد، وبلغ الصبي، فشهدوا في تلك الحادثة تقبل، وجه الفرق أن الفاسق والزوج لهما شهادة في الجملة وقد ردت، فإذا شهدوا بعد التوبة، وزوال الزوجية، فقد أعادوا تلك الشهادة، والشهادة المردودة لا تحتمل القبول بخلاف الكافر والعبد والصبي لأنه لا شهادته للكافر على المسلم أصلاً، وكذا الصبي والعبد لا شهادة لهما أصلاً، فإذا أسلم الكافر، وعق العبد، وبلغ الصبي، فقد حدث لهم بالإسلام والعق والبلوغ شهادة وهي غير المردودة فقبلت فهو الفرق اهـ (٦: ٢٦٦).

قلت: وإنما قيد شهادة الكافر بأن تكون على المسلم لتصوير الرد فإنها لا ترد إذا كانت على الكافر بعله الكفر والكلام في ذلك، وليس المراد أنها تقبل في حق المسلمين فقط (بحر)، فافهم، وقد قدمنا الجواب عن أثر عثمان في باب شهادة العبد، فتذكر.

وما أخرجه الجصاص عن علي في "أحكام القرآن": أنه قال: شهادة الصبي على الصبي والعبد على العبد جائزة فمحمول على تحقيق الحال من إخبارهم، وليس المراد الشهادة بمعنى الإلزام كما يدل عليه ما روى عن علي نفسه أنه كان يستثبت الصبيان في الشهادة، أخرجه الجصاص في "أحكام القرآن" بسند متصل صحيح لأن^(١) معنى قوله: يستثبت أنه كان يسألهم ويستفيد منهم لتحقيق الحال، وكذا ما روى مالك عن هشام بن عروة أن عبد الله بن الزبير كان يقضي بشهادة الصبيان فيما بينهم من الجراح (موطأ مالك ص ٣٠٣) محمول على قبول خبرهم للتأديب، لا للقضاء، إذ لا فرق في الجراح وغيره لو كانوا أهلاً للشهادة، فافهم، والله أعلم.

قال العبد الضعيف: وفي "الدر المختار": لا تقبل من أعمى مطلقاً، ومرتد ومملوك وصبي ومسجون في حادثة تقع في السجن، وكذا لا تقبل شهادة الصبيان فيما يقع في ملاعبهم، ولا شهادة النساء فيما يقع في الحمامات وإن مست الحاجات، لمنع الشرع عما يستحق به السجن وعن ملاعب الصبيان وحمامات النساء فكان التقصير مضافاً إليهم لا إلى الشرع (بزازية وصغرى وشرنبالية) لكن في "الحاوي القدسي": تقبل شهادة النساء وحدهن في القتل في الحمام

(١) قال العبد الضعيف: ويحتمل أن يحمل على أنه كان ينتظر ثباتهم عليها حتى يبلغوا، كما روى عن عطاء وابن سيرين والشعبي

وشريح أنهم كانوا يقبلونها إذا ثبتوا عليها حتى يبلغوا.

٤٩٩٥- محمد قال: أخبرنا أبو حنيفة عن حماد عن إبراهيم عن شريح قال: كتب هشام إلى ابن هبيرة يسأله عن خمس: عن شهادات الصبيان، وعن جراحات النساء والرجال، وعن دية الأصابع، وعن عين الدابة، وعن الرجل يقر بولده عند الموت فكتب إليه: أن شهادة الصبيان بعضهم على بعض جائزة إذا اتفقوا وجراحات الرجال

بحكم الدية كيلا يهدر الدم اهـ، فليتنبه عند الفتوى، وقدما قبول شهادة المعلم في حوادث الصبيان اهـ (٥٨٧:٤).

وعلى هذا فشهادة الصبيان وحدهم تقبل أيضا في شجاجهم بينهم بحكم الدية كيلا يهدر الدم، وهذا وإن كان ضعيفا في المذهب رواية، ولكنه قوى دراية لكونه متأيذا بأثر على وابن الزبير رضى الله عنهما، وعلى هذا فوجه تخصيص ابن الزبير قبول شهادة الصبيان بالجراح إنما هو لأجل مساس الحاجة كيلا يهدر الدم، ولا حاجة في غيرها إلى قبول شهادتهم وشهادتهم وحدهم، فمعنى أثر على وابن الزبير أنهما كانا يقبلان شهادة الصبيان وحدهم في الجراح والشجاج بحكم الدية دون القصاص بها، فافهم.

قوله: محمد إلى آخر الباب إلخ دلالة "الآثار" على أن شهادة الصبيان لا تجوز في شيء ظاهرة. هذا هو ظاهر المذهب وعليه المتون، قال ابن حزم في "المحلى": لا تقبل شهادة من لم يبلغ من الصبيان، ولا ذكورهم ولا إناثهم، ولا بعضهم على بعض، ولا على غيرهم، لا في نفس، ولا جراحة ولا في مال، ولا يحل الحكم بشيء من ذلك لا قبل افتراقهم ولا بعد افتراقهم، وبمثل قولنا يقول مكحول وسفيان الثوري وابن شبرمة وإسحاق بن راهويه وأبو عبيد وأبو حنيفة والشافعي وأحمد بن حنبل وأبو سليمان وجميع أصحابنا، وقال مالك: تجوز شهادة الصبيان على الصبيان فقط، ولا تجوز شهادتهم على صغير أنه جرح كبير، وعلى كبير أنه جرح صغير، ولا تجوز إلا في الجراح خاصة (دون الأموال والعقود)، ولا تجوز شهادة الصبايا في شيء من ذلك أصلا، ولا تجوز في شيء من ذلك من كان منهم عبدا، فإن اختلفوا لم يلتفت إلى شيء من قولهم، وقضى على جميعهم الدية سواء، قال ابن حزم: ما نعلم عن أحد قبله فرقا بين صبي وصبيبة، ولا بين عبد منهم من حر، ولم نجد لمن أجاز شهادة الصبيان حجة أصلا، لا من قرآن، ولا من سنة، ولا رواية سقيمة، ولا قياس، ولا نظر، ولا احتياط، بل هو قول متناقض لأنهم فرقوا بين شهادتهم على كبير، أو لكبير، وبين شهادتهم لصغير، أو على صغير، وفرق مالك بين الجراح وغيرها، وفرق بين الصبايا والصبيان، وهذا كله تحكم وخطأ لا خفاء به.

والنساء يستويان في السن والموضحة وتختلفان فيما سوى ذلك، ودية أصابع الرجلين واليدين سواء، وفي عين الدابة ربع ثمنها والرجل يقر بولده عند الموت أنه أصدق ما يكون عند الموت. كذا في "الآثار" (ص: ٩٥) وسنده صحيح، قال محمد: وبهذا كله نأخذ إلا في خصلتين: أحدهما شهادة الصبيان عندنا باطلة، اتفقوا أو اختلفوا، لأن الله تعالى يقول في كتابه: ﴿وَأَشْهِدُوا ذُوَى عَدْلِ مِنْكُمْ﴾ ﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ﴾ فالصبيان ليسوا ممن يوصف أن يكونوا عدولا، ولا ممن^(١) يرضى به من الشهداء. والخصلة الأخرى: جراحات النساء على النصف من جراحات الرجال في السن والموضحة وغير ذلك، وهو قول أبي حنيفة اهـ.

وقد اختلفت الصحابة في ذلك، فصح عن^(٢) ابن الزبير أنه قال: إذا جرى بهم عند المصيبة جازت شهادتهم، قال ابن أبي مليكة: فأخذ القضاة بقبول ابن الزبير، وروينا عن قتادة عن الحسن قال: قال علي بن أبي طالب: شهادة الصبي على الصبي جائزة، وشهادة العبد على العبد جائزة. قال الحسن: وقال معاوية: شهادة الصبيان على الصبيان جائزة ما لم يدخلوا البيوت فيعلموا، وعن علي مثل هذا أيضا، ومن طريق ابن أبي شيبه عن وكيع نا عبد الله^(٣) ابن حبيب بن أبي ثابت عن الشعبي عن مسروق أن ستة غلمان ذهبوا يسبحون، فغرق أحدهم فشهد ثلاثة على اثنين أنهما غرقاه، وشهد اثنان على ثلاثة أنهم غرقوه، فقضى على بن أبي طالب على الثلاثة خمسي الدية

(١) سبقه إلى هذا الاستدلال حبر الأمة ابن عباس رضي الله عنهما كما رواه الحاكم عنه في "المستدرک" (٩٩: ٤) وصححه على شرطهما وأقره عليه الذهبي.

(٢) فيه وفيما روى عن علي ومعاوية رد على الزهري في قوله: إن أول من قضى بذلك مروان.

(٣) قال الحصص في "أحكامه": إن عبد الله بن حبيب غير مقبول الحديث عند أهل العلم، ومع ذلك فإن معنى الحديث مستحيل لا يصدق مثله عن علي رضي الله عنه، لأن أولياء الفريق إن ادعوا على أحد الفريقين فقد أكذبوهم في شهادتهم على غيرهم، وإن ادعوا عليهم كلهم فهم يكذبون الفريقين جميعا، فهذا غير ثابت عن علي كرم الله وجهه اهـ (٤٩٧: ١).

قلت: أما عبد الله بن حبيب فمن رجال مسلم ثقة وثقه ابن معين وغيره لم نرفه جرحا لأحد إلا ما قال أبو حاتم لا يحتج به، كما في "الميزان" (٣٠: ٢). ولكن الحفاظ ذكر توثيقه عن جماعة في "التنزيه" (١٨٣: ٥)، ولم يذكر قول أبي حاتم هذا، فكانه لم يعبأ به، وأما معنى الحديث فيحتمل أن يكون أولياء الفريق كانوا قد ادعوا على واحد من الخمسة من غير تعيين، فلما اختلف الصبيان في شهادتهم جعل على الدية على كلهم خمسين وثلاثة أخماس، خلاف قول مالك في صورة الاختلاف. ظ

٤٩٩٦- عن عمر وعثمان في الصغير والعبد والكافر: لا تقبل شهادتهم قبل البلوغ والعتق والإسلام وإنما تقبل إذا شهدوا بها بعد أن يسلم الكافر ويكبر الصبي ويعتق العبد إذا كانوا حين يشهدون بها عدولا، وقد مر في (باب شهادة العبد).
٤٩٩٧- وصح عن ابن عباس من طريق ابن أبي مليكة: لا تقبل شهادة الصبيان في شيء.

٤٩٩٨- وعن عطاء: لا تجوز شهادة الغلمان حتى يكبروا. وعن القاسم بن محمد وسالم والنخعي مثل قول عطاء.
٤٩٩٩- وعن الحسن: لا تقبل شهادة الغلمان على الغلمان.

وعلى الاثنين ثلاثة أخماس الدية. وروينا عن يحيى بن سعيد القطان: نا سفیان الثوري عن فراس عن الشعبي عن مسروق: أن ثلاثة غلمان شهدوا على أربعة، وشهد الأربعة على الثلاثة، فجعل مسروق على الأربعة ثلاثة أسباع الدية، وعلى الثلاثة أربعة أسباع الدية. (وهذا خلاف قول مالك، فإنه جعل الدية على كلهم سواء إذا اختلفوا، كما مر).

وروينا أيضا عن ابن المسيب والزهرى جواز شهادة الصبيان مع أيمان المدعى ما لم يفرقوا، وعن أبي الزناد: السنة أن يؤخذ في شهادة الصبيان بعضهم على بعض في الجراح مع أيمان المدعين (أراد بالسنة عمل أهل المدينة، وهو حجة عند مالك وأقوى من خبر واحد صحيح)، وعن عمر بن عبد العزيز أنه أجاز شهادة الصبيان بعضهم على بعض في الجراح المتقاربة، فإذا بلغت النفوس قضى بشهادتهم مع أيمان الطالبين وعن ربيعة: جواز شهادة بعض الصبيان على بعض ما لم يفرقوا. وعن شريح: أن شهادة الصبيان تقبل إذا اتفقوا، ولا تقبل إذا اختلفوا. (وإنما تقبل عنده إذا ثبتوا عليها حتى يبلغوا كما في المتن) وأنه أجاز شهادة صبيان في مأومة. وعن ابن قسيط وأبي بكر بن حزم: قبول شهادة الصبيان في ما بينهم ما لم يفرقوا. وعن عروة بن الزبير: تجوز شهادة الصبيان فيما بينهم وفي الجراح خاصة ويؤخذ بأول قولهم؛ وعن عطاء والحسن: تجوز شهادة الصبيان على الصبيان. (قلت: قد روينا عنهما في المتن خلافة) وعن إبراهيم النخعي: تجوز شهادة الصبيان بعضهم على بعض، وقال: كانوا يجيزونها بينهم اهـ (٤٢٠:٩).

قلت: قد روى عنه خلافه كما في المتن، والمذهب أن شهادتهم لا تقبل في شيء لأنهم ليسوا من العدول ولا ممن يرضى من الشهداء. وقال تعالى: ﴿وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ﴾، فأخبر أن الشاهد الكاتم لشهادته آثم والصبي لا يآثم، فدل على أنه ليس بشاهد،

٥٠٠٠- وعن ابن سيرين: لا تقبل شهادتهم حتى يبلغوا.

٥٠٠١- وعن الشعبي وشريح أنهما كانا يقبلانها إذا ثبتوا عليها حتى يبلغوا.

٥٠٠٢- وعن عبد الرزاق عن ابن جريج عن الزهري في غلمان شهد بعضهم على بعض بكسر يد صبي منهم فقال: لم تكن شهادة الغلمان فيما مضى من الزمان تقبل، وأول من قضى بذلك مروان، كذا في "المحلى" (٤٢١:٩).

ولأن الصبي لا يخاف من مآثم الكذب فينزع عنه ويمنعه منه، فلا تحصل الثقة بقوله ومن عادة الصبي إذا كان منه جناية أحالته بها على غيره خوفاً من أن يؤاخذ بها، كما هو معلوم مشاهد، فكيف تجوز شهادة من هو غير مأخوذ بكذبه وليس له حاجز يحجزه عن الكذب، ولا حياء يردعه ولا مروءة تمنعه، وقد يضرب الناس المثل بكذب الصبيان فيقولون: هذا أكذب من الصبي، ومن ظن أنهم لا يتعمدون الكذب دون تلقين غيرهم فليس ذلك كما ظن، لأنهم يتعمدون الكذب من غير مانع يمنعهم وهم يعرفون الكذب، كما يعرفون الصدق إذا بلغوا الحد الذي يقومون فيه بمعنى الشهادة، وقد يتعمدون الكذب لأسباب عارضة، منها: خوفهم من أن تنسب إليهم الجناية، أو قصداً للمشهود عليه بالمكروه ومعان غير ذلك معلومة من أحوالهم؛ ولما لم يجز أن يلحقهم ضمان بالرجوع دل على أنهم ليسوا من أهل الشهادة، لأن كل من صحت شهادته لزمه الضمان عند الرجوع، كذا في "أحكام القرآن" للجصاص (٤٩٧:١).

ولأن من لا يقبل قوله على نفسه في الإقرار لا تقبل شهادته على غيره كالمجنون، يحقق هذا أن الإقرار أوسع، لأنه يقبل من الكافر والفاسق والمرأة، ولا تصح الشهادة منهم، ولأن من لا تقبل شهادته في المال لا تقبل في الجراح كالفاسق، ومن لا تقبل شهادته على من ليس بمثله لا تقبل على مثله كالمجنون، قاله الموفق في "المغنى" (٢٨:١٢).

وفي "بداية المجتهد" لابن رشد: وأما البلوغ فإنهم اتفقوا على أنه يشترط حيث تشترط العدالة، واختلفوا في شهادة الصبيان بعضهم على بعض في الجراح وفي القتل، فردها جمهور فقهاء الأمصار لما قلناه من وقوع الإجماع على أن من شرط الشهادة العدالة، ومن شرط العدالة البلوغ، ولذلك ليست في الحقيقة شهادة عند مالك، وإنما هي قرينة حال، ولذلك اشترط فيها أن لا يتفرقوا لثلاثا يجنبوا (أو يعلموا).

واختلف أصحاب مالك هل تجوز إذا كان بينهم كبير أم لا؟ واختلفوا هل يشترط فيها

باب رد الشهادة للتهمة والفسق

٥٠٠٣- عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن رسول الله ﷺ رد شهادة الخائن والخائنة، وذى الغمر على أخيه، وشهادة القانع لأهل البيت وأجازها لغيرهم،

الذكورة أم لا؟ واختلفوا أيضا هل تجوز فى القتل الواقع بينهم؟ ولا عمدة لملك فى هذا إلا أنه^(١) مروي عن ابن الزبير، قال الشافعى: فإذا احتج محتج بهذا قيل له: إن ابن عباس قد ردها والقرآن يدل على بطلانها؛ وقال يقول مالك ابن أبى ليلى وقوم من التابعين، وإجازة مالك لذلك من باب إجازته قياس المصلحة اهـ (٢: ٢٧٩).

قلت: والحق أنها ليست فى الحقيقة شهادة عند مالك، وإنما هى قرينة حال، وقد قبل الجمهور أيضا إخبارهم إذا انضمت إليها قرينة. قاله الحافظ فى "الفتح" (٥: ٢٠٣): وهو محمل ما ذكره فى "الحاوى" من كتبنا: تقبل شهادة النساء وحدهن فى القتل فى الحمام بحكم الدية كى لا يهدر الدم، فافهم، ولا تكن من الغافلين.

باب رد الشهادة للتهمة والفسق

أقول: الروايات نص فى الباب، ولا خلاف فى أن التهمة والفسق مانعان من قبول الشهادة، لكن التهمة أمر يختلف باختلاف الاجتهاد، فأبو حنيفة يتهم الأب فى شهادته لابنه، وبالعكس، لأن الابن جزء من الأب، فشهادة أحدهما للآخر شهادة لنفسه من وجه، ولا يتهم الأخ فى شهادته للأخ لعدم علاقة الجزئية الموجبة للشهادة لنفسه؛ نعم، أن التهمة للقاضى باجتهاده، فله أن يرد شهادته، كما له أن يرد شهادة الأجنبى للولاء، أو العداوة الموجبين للتهمة.

فحاصل مذهب أبى حنيفة أن نفس علاقة الأخوة ليست بموجبة لرد الشهادة، نعم إن تحقق بينهما موالاة موجبة للتهمة ترد للموالاة لا للأخوة نفسها، كما ترد شهادة العدو للعدو للعداوة الموجبة للتهمة، وقال ابن رسلان: إنه قال أبو حنيفة: لا تمنع العداوة لأنها لا تحل بالعدالة، فلا تمنع الشهادة كالصدقة اهـ (٨: ٥٥٦)، فليس بصحيح على إطلاقه، بل للعداوة والصدقة مراتب، بعضها يوجب رد الشهادة وبعضها لا، وهذا أمر اجتهادى مفوض إلى رأى الحاكم.

قوله: عن عمرو بن شعيب إلخ. قال العبد الضعيف: قيد سيدى المولى الخليل قوله: ولا زان

(١) قلت: بل وعن على ومعاوية أيضا وبه عمل قضاة المدينة، وعملهم حجة عند مالك.

رواه أبو داود وسكت عليه. وقال الشوكاني: هذا إسناد لا مطعن فيه. قلت: وزاد في رواية أخرى له: ولا زان ولا زانية. وفي "التلخيص الحبير" (٤٠٧:٢): رواه أبو داود وابن ماجه والبيهقي، وليس فيه ذكر الزاني والزانية إلا عند أبي داود وسنده قوى.

٥٠٠٤- وعن سفيان عن جابر عن عامر عن شريح قال: لا يجوز شهادة الابن لأبيه ولا الأب لابنه، ولا المرأة لزوجها، ولا الزوج لامرأته، ولا الشريك لشريكه في شيء بينهما لكن في غيره، ولا الأجير لمن استأجره، ولا العبد لسيدته، أخرجه ابن أبي شيبة وعبد الرزاق (نصب الراية ٢: ٢١٠).

ولا زانية بالمحدودين في الزنا، كما في "بذل المجهود" (٣١٢:٤)، وأورد عليه بعض الأحباب أنه ليس بوجيه، لأن رد شهادتهما للفسق لا للحد، وليس كل زان محدوداً، لأن الحدود تندري بالشبهات، ولا يثبت الحد بدون معاينة أربعة شهداء، بخلاف الفسق^(١) فإنه لا يتوقف على المعاينة ولا يندري بالشبهات. قلت: قد ورد في بعض ألفاظ الحديث: «ولا محدوداً في الإسلام ولا محدودة» مكان قوله: «ولا زان ولا زانية» والآثار يفسر بعضها بعضاً، فحملة الشيخ على الزاني والزانية المحدودين حملاً للمطلق على المقيد، ولا يعد فيه وإن كان الحق في تفسير المحدود حملة على المحدود في القذف عندنا بدليل ما ورد في حديث حجاج بن أرطاة عند أبي شيبة بلفظ: إلا محدوداً في فرية، كما قدمناه.

قوله: وعن سفيان إلخ قال بعض الأحباب: هو مذهب أبي حنيفة ولعله سمعه من عامر الشعبي بدون توسط جابر، لأن جابراً وإن وثقه سفيان ولكن كذبه أبو حنيفة، فيبعد أن يعتمد على روايته، فالظاهر أنه سمعه من الشعبي لأنه من مشايخه اهـ. قلت: وكم لقلة المراجعة من آفات، فلو رجع "كتاب الآثار" لمحمد و"جامع المسانيد" للخوارزمي لم يقع فيما وقع، ولم يتقيد بلعل وعسى.

(١) قال الجصاص في "الأحكام" له عن أبي يوسف: فإن قالوا: تنهيه بالفسق والفجور نظن ذلك به ولم نره، فإني أقبل ذلك ولا أجزئ شهادته (٥٠٤:١) وفي "الحانية": من اتهم بالفسق لا تبطل عدالته، والمعدل إذا قال للشاهد: هو متهم بالفسق لا تبطل عدالته، كذا في "رد المحتار" (٥٨٤:٤) فالذي ذكره الجصاص عن أبي يوسف يؤيد بعض الأحباب ولكن عبارة الحانية تؤيد الشيخ وعليه الفتوى، وترد على من قال: إن الفسق لا يتوقف ثبوته على المعاينة، وأما القذف بالزنا فلا يجوز ما لم يكن أربعة شهداء يشهدون بذلك معاينة وإلا جلد القاذف حد القذف ثمانين جلدة.

٥٠٠٥- محمد قال: أخبرنا أبو حنيفة: حدثنا الهيثم عن عامر الشعبي^(١) عن شريح قال: أربعة لا تجوز شهادة بعضهم لبعض: المرأة لزوجها، والزوج لامرأته، والأب لابنه، والابن لأبيه، والشريك لشريكه، والمحدود حداً في قذف. قال محمد: وبه نأخذ، وهو قول أبي حنيفة إلا أنا نقول: تجوز شهادة الشريك لشريكه في غير شركتهما (كتاب الآثار ص ٩٥)، وهذا سند صحيح.

٥٠٠٦- محمد قال: أخبرنا أبو حنيفة حدثنا الهيثم عن عامر الشعبي أنه قال: لا تجوز شهادة المرأة لزوجها، ولا الزوج لامرأته، ولا الأب لابنه، ولا الابن لأبيه، ولا الشريك لشريكه. والله أعلم (كتاب الآثار ص ٩٥)، وسنده صحيح أيضاً.

٥٠٠٧- أبو يوسف عن أبي حنيفة عن الهيثم عن عامر عن شريح أنه كان لا يجيز شهادة الرجل لامرأته، ولا المرأة لزوجها، ولا الشريك لشريكه، ولا السيد لعبده، ولا رجل لأبيه، ولا أباً لابنه، ولا الأعمى، ولا المحدود في قذف (كتاب الآثار لأبي يوسف ص: ١٦٢).

قوله: محمد قال: أخبرنا إلى قوله: أبو يوسف عن أبي حنيفة إلخ.

تصحيح حديث شريح والرد على ابن حزم في تضعيفه:

قال العبد الضعيف: الهيثم هذا هو الهيثم بن حبيب ويقال: الهيثم بن أبي الهيثم الصراف وثقه ابن معين وغيره، أثنى عليه أحمد، وقال: ما أحسن أحاديثه وأسد استقامتها. وقال أبو زرعة وأبو حاتم: ثقة في الحديث صدوق. وذكره ابن حبان في "الثقات"، روى عنه أبو حنيفة والمسعودي وشعبة وأبو عوانة، وقال: قال لى شعبة: الزم الهيثم الصيرفي. كذا في "التهذيب" (٩١: ١١)، والباقون لا يسأل عنهم.

فاندحض بذلك قول ابن حزم في "المحلى": رويناه من طريق لا تصح عن شريح أنه لا يقبل الأب لابنه، ولا الابن لأبيه، ولا أحد الزوجين. وصح هذا كله عن إبراهيم النخعي وعن الحسن والشعبي في أحد قوليهما اهـ (٩: ٤١٥)، فقد رأيت أنه قد صح عن شريح أيضاً، ولعل ابن حزم

(١) هذا ساقط من نسخة الآثار لمحمد عندنا ولكنه ثابت في نسخته عند صاحب "جامع المسانيد" للإمام (٢: ٢٧٦)، وكذا هو ثابت في نسخة الآثار لأبي يوسف، كما سيجيء.

٥٠٠٨- ثنا صالح بن رزيق - وكان ثقة - ثنا مروان بن معاوية الفزارى عن يزيد بن زياد الشامي عن الزهرى عن عروة عن عائشة رضى الله عنها عن النبي ﷺ أنه قال: «لا يجوز شهادة الوالد لولده، ولا الولد لوالده، ولا المرأة لزوجها، ولا الزوج لامرأته، ولا العبد لسيده، ولا السيد لعبده، ولا الشريك لشريكه، ولا الأجير لمن استأجره» أخرجه الخصاف، وشهد له أكابر المشايخ أنه كبير فى العلم (فتح القدير ٦: ٤٧٧).

لم يطلع إلا على طريق سفيان عن جابر الجعفى عن الشعبي عن شريح، ولم يطلع على سند أبى حنيفة الإمام، ولا يعارضه ما رواه عبد الرزاق نا سفيان بن عيينة عن شبيب بن غرقدة قال: سمعت شريحا أجاز لامرأة شهادة أبيها وزوجها، فقال الرجل: إنه أبوها وزوجها. فقال شريح: فمن شهد للمرأة إلا أبوها وزوجها؟ كما فى "المحلى". (٩: ٤١٦) فإنه واقعة حال لا عموم لها، وما رواه أبو حنيفة عنه قول يفيد الحكم الكلى، ويحتمل أن يكون الأب والزوج قد شهدا لها فيما لا يطلع عليه الرجال غالبا، وفى مثله تجوز شهادة عدلة من النساء أيضا، فشهادة الزوج والأب بالأولى، يدل على ذلك قول شريح: فمن يشهد للمرأة إلا أبوها وزوجها؟ أى فى مثل ما شهدا به.

ولا حجة فى ما رواه أبو عبيد من طريق الحسن بن عازب عن جده شبيب نحوه، وفيه: فقال له شريح: هل تعلم شيئا تجرح به شهادتهما؟ كل مسلم شهادته جائزة. فإن الحسن بن عازب غير معروف فى الرزاة لم نر أحدا ممن صنف فى الرجال ذكره، والله تعالى أعلم. وفى قوله: أربعة لا تجوز شهادة بعضهم لبعض دليل على رد شهادتهم مطلقا، سواء كانوا متهمين فى الشهادة، أو لا، وإلا لم يكن لتخصيصهم بالرد معنى، فافهم.

قوله: ثنا صالح بن رزيق إلخ قال العبد الضعيف: صالح بن رزيق هذا لم نر من وثقه غير الخصاف، والحديث رواه الترمذى من طريق الفزارى عن يزيد بن زياد الدمشقى عن الزهرى عن عروة عن عائشة رضى الله عنها رفعته بلفظ: «لا تجوز شهادة خائن ولا خائنة، ولا مجلود حدا، ولا ذى غمر على أخيه، ولا مجرب بشهادة زور، ولا القانع بأهل البيت، ولا ظنين فى ولاء ولا قرابة». كذا فى "فتح القدير" قال المحقق: فهذا الحديث لا ينزل عن درجة الحسن اهـ. (٦: ٤٧٨) أى لما له من الشواهد التى قد ذكرها، وبهذا اللفظ رواه أبو عبيد نا مروان ابن معاوية عن يزيد الجزرى قال: أحسبه يزيد بن سنان عن الزهرى عن عروة عن عائشة عن النبي ﷺ: «لا تجوز شهادة خائن ولا خائنة، ولا ظنين فى ولاء أو قرابة، ولا مجلود فى حد». الحديث، كما فى "المحلى" (٩: ٤١٦).

وقال: "الزيلي" عن الخلاصة: إن الخصاف رفعه، وكذا قال الحافظ في "الدراية" ويقال: إن الخصاف أسنده مرفوعاً. قلت: ولكن يزيد بن زياد الدمشقي ضعفه غير واحد. وقال ابن شاهين في الثقات: قال وكيع: كان رفيعاً من أهل الشام في الفقه والصلاح (تهذيب ١١: ٣٢٩).

الجواب عن قول ابن حزم: هذا عليهم لا لهم في حديث عائشة: «لا تجوز شهادة خائن ولا خائنة» إلخ:

قال ابن حزم: وهذا عليهم لا لهم لوجوه: أولها: أنه لا يصح، لأنه عن يزيد وهو مجهول، فإن كان يزيد بن سنان فهو معروف بالكذب اهـ. قلت: لا يعرف بالجزري إلا هو، وليس بمجهول ولا متهم بالكذب، روى عنه شعبة ولا يروى إلا عن ثقة عنده، ومروان ابن معاوية وأبو خالد الأحمر وعيسى بن يونس وأبو عقيل وأبو أسامة ووكيع ويحيى بن سعيد الأموي وآخرون، ومن روى عنه أمثال هؤلاء لا يكون مجهولاً قط، وكان مروان بن معاوية يثبته، وقال أبو حاتم: محله الصدق يكتب حديثه ولا يحتج به. وقال البخاري: مقارب الحديث (وناهيك بمن جعله البخاري مقارباً) إلا أن ابنه محمد يروى عنه مناكير، كذا في "التهذيب" (١١ - ٣٣٦)، والحديث ليس من رواية ابنه عنه بل من رواية مروان بن معاوية، كما لا يخفى، وأيضاً فقد تابع يزيد بن زياد الدمشقي عند الترمذي، كما ذكرناه.

وهذا يصدق قول ابن الهمام: إن الحديث لا ينزل عن درجة الحسن. قال: ثم لو صح لكانوا أول مخالف له في موضعين: أحدهما تفريقهم بين الأخ والأب، وبين العم وابن الأخ، وبين الأب والابن. وكلهم سواء، إذ هم متقاربون في التهمة بالقربة، وكلهم يجيز المولى لمولاه وهو خلاف الخبر، وكلهم يجيز المجلود في الحد إذا تاب وهو خلاف هذا الخبر، فمن أضل سبيلاً أو أفسد دليلاً ممن يحتج بخبر هو حجة عليه وهو مخالف له اهـ؟

قلت: الأضل سبيلاً إنما هو من حرم الفقه والدراية جملة، فسوى بين الأخ والأب وبين الابن وابن الأخ. وقد قال ﷺ: أنت ومالك لأبيك، ولم يقل: لأخيك ولا لعمك، وبين الأصول والفروع من البعضية ما يمنع قبول الشهادة كما منع من إعطائهم من الزكاة، فكما أن من أعطاهم من الزكاة فقد أعطي نفسه، فكذلك من شهد لهم فقد شهد لنفسه، وشهادة المرأ لنفسه باطلة إجماعاً، ولا كذلك الأخ والعم ولا ابن العم وسائر الأقارب. وقال تعالى: ﴿وَجَعَلُوا لَهُ مِنْ عِبَادِهِ جُزْءًا﴾ - أي ولداً - فالولد جزء فكيف تقبل شهادة الرجل في جزئه، وقد قال ﷺ: إن أطيب ما

٥٠٠٩- وقال عمر بن الخطاب رضى الله عنه: المسلمون عدول بعضهم على بعض إلا مجرباً عليه شهادة زور أو مجلوداً فى حد أو ظنياً فى ولاء أو قرابة. وهو كتاب تلقاه الأمة بالقبول، ورواه "الدارقطنى" بسندين أحدهما رجاله ثقات، كما مر.

أكل الرجل من كسبه، والإنسان متهم فى ولده مفتون به كما قال تعالى: ﴿إِنَّمَا أَمْوَالُكُمْ وَأَوْلَادُكُمْ فِتْنَةٌ﴾، فكيف تقبل شهادة المرء لمن قد جعل مفتوناً به، فهذا وجه الفرق بين الأب والابن وبين غيرهما من الأقارب، وأيضاً فقد ورد تفسير قوله: «ولا ظنين فى ولاء ولا قرابة»، فى ما رواه الخصاص عن صالح بن رزق بسنده عن عائشة مرفوعاً وغيره عن شريح موقوفاً بقوله: «لا تجوز شهادة الوالد لولده، ولا الولد لوالده، ولا المرأة لزوجها، ولا الزوج لامرأته، ولا العبد لسيده، ولا السيد لعبده، لم يذكر الأخ ولا العم، ولا ابن العم ولا المولى. وتفسير الحديث بالمنقول أولى من تفسيره بالمعقول، وأبو حنيفة لم يفرق بين الأب والابن، بل رد شهادة بعضهما لبعض مطلقاً، ولم يقل بقبول شهادة القاذف المجلود بعد توبته، فانظر من هو المتلاعب المتجازف؟

قوله: وقال عمر بن الخطاب إلخ قال ابن حزم: وذكروا ما روينا عن وكيع عن عبد الله بن أبى حميد، قال: كتب عمر إلى أبى موسى فذكره، وقال: القول فى هذا كالذى قبله من أنه لم يصح قط عن عمر ثم قد خالفوه كما ذكرنا سواء اهـ، (٤١٧:٩) قلت: قد اغتر ابن حزم بطريق عبيد الله بن أبى حميد وهو ضعيف وغفل عن طريق أحمد بن حنبل عن سفيان بن عيينة عن إدريس الأودى عن سعيد بن أبى بردة عند الدارقطنى رجاله كلهم ثقات، وعن طريق جعفر بن برقان عن معمر عن أبى العوام البصرى عند البيهقى فى "المعرفة"، كما فى "التعليق المغنى" (٥١٢:٢)، وهو مرسل قوى، وأما المخالفة، فقد ذكرنا أن الحنفية لم يخالفوه فى شىء قط.

الرد على ابن حزم فى قوله: إن الأئمة عن عمر قبول الأب لابنه واحتجاجه بسند فيه متهم بالوضع:

قال ابن حزم: والأئمة عن عمر قبول الأب لابنه اهـ. قلت: أشار بذلك إلى ما رواه من طريق عبد الرزاق عن أبى بكر بن أبى سبرة عن أبى الزناد عن عبيد الله بن عامر بن ربيعة قال: قال عمر بن الخطاب: تجوز شهادة الوالد لولد والولد لوالده والأخ لأخيه اهـ (٤١٥:٩)، ولم يستح عن إثباته وفيه أبو بكر بن أبى سبرة متهم بالوضع. قال أحمد: كان يضع الحديث، ويكذب، وقال ابن عدى: عامة ما يرويه غير محفوظ، وهو فى جملة من يضع الحديث، كذا

فى "التهذيب" (١٢: ٢٧ و ٢٨) لم يوثقه أحد من أهل هذا الشأن، فمن أين لابن حزم أن يجعل ما رواه أثبت ما روى عن عمر؟ ولكنه لا يدري ما يخرج من رأسه، فيجعل كتاب عمر إلى أبى موسى. وله إسناد قوى موصول. وطريق أخرى قوية مرسله وقد تلقاه الأمة بالقبول موضوعا مكذوبا على عمر غير صحيح، ويجعل ما رواه متهم بالوضع والكذب صحيحا ثابتا عن عمر، بل أثبت ما روى عنه، فهل هذا هو الإنصاف؟ هل يمثل هذا النقد المشتمل على الجور والاعتساف يفرح ابن حزم وأتباعه عند البحث والاختلاف، فلا حول ولا قوة إلا بالله العلى العظيم، نسأل الله السلامة، ونعوذ به من الخذلان.

الرد على ابن حزم فى احتجاجه بأثر رواه ساقط مكذوب فى مسألة فذك:

وأغرب من ذلك قوله: وروى أن على بن أبى طالب رضى الله عنه شهد لفاطمة رضى الله عنها عند أبى بكر الصديق رضى الله عنه ومعه أم يمن، فقال أبو بكر: لو شهد معك رجل أو امرأة أخرى لقضيت لها بذلك اهـ. ولا يحتج بمقل هذا الأثر الساقط المكذوب المختلق إلا من خلع ربة الحياء والعلم عن عنقة جملة، فإننا لم نعرفه إلا من طريق عبد الله بن ميمون المكتب (إن كان هو القداح المخرومى فهو ذاهب الحديث واه جدا، يروى عن الأثبات الملزوقات، روى عن عبيد الله بن عمر أحاديث موضوعه، كما فى "التهذيب" (٦: ٤٩) وإلا فلا أدري من هو؟) قال: أخبرنا الفضل ابن عياض عن مالك بن جعونة (نكرة لا تعرف).

ولا يبعد أن يكون محمد بن سعيد المصلوب الشامى، فقد غيروا اسمه على وجوه ستراله، قلبوا اسمه على مائة اسم وزيادة كما فى "الميزان" (٣: ٦٤) وهو هالك اتهم بالزندقة والوضع عن أبيه (مجهول لم يذكره أحد ممن صنف فى الرجال والرواة) قال: قالت فاطمة لأبى بكر: إن رسول الله ﷺ جعل لى فذك فأعطينى إياها وشهد لها على بن أبى طالب، فسألها شاهدا آخر فشهدت له أم أيمن، فقال: قد علمت يا بنت رسول الله! إنه لا تجوز إلا شهادة رجلين أو رجل وامرأتين فانصرفت، أخرج به البلاذرى فى الفتوح، قال: وحدثنى روح^(١) الكرابيىسى ثنا زيد بن الحباب

(١) لم أجد أحدا يسمى روحا يلقب بالكرابيىسى، فالظاهر أنه روح بن الفرج البزاز أبو الحسن البغدادى من شيوخ ابن ماجه، أو روح بن حاتم البزاز البغدادى يروى عن هشيم وطبقته، والأول صدوق ولكن يصغر عن إدراك زيد بن الحباب، والثانى ليس بشيء، كما فى "الميزان"، ظ.

أخبرنا خالد بن طهما (ضعفه ابن معين وغيره، وقال أبو حاتم: كان من عنق الشيعة محله الصدق، كذا في "التهذيب" ولكن مثله يحتج به فيما يؤيد مذهبه، كما لا يخفى) عن رجل حسبه روح جعفر بن محمد (وهذا ظاهره الجهالة، وقد روى عن زيد بن علي ما يخالف^(١) هذا) أن فاطمة رضي الله عنها قالت لأبي بكر الصديق رضي الله عنه: أعطني فذك، فقد جعلها رسول الله ﷺ لي. فسألها البينة فجاءت بأمن ورباح مولى النبي ﷺ، فشهدا لها بذلك فقال: إن هذا الأمر لا تجوز فيه إلا شهادة رجل وامرأتين اهـ (ص ٣٨).

وهذا خلاف ما صح وتواتر عند القوم أن فاطمة رضي الله عنها إنما جاءت أبا بكر تطلب ميراثها عن رسول الله ﷺ، فقد روى الشيخان من طريق معمر عن الزهري عن عروة عن عائشة رضي الله عنها أن فاطمة والعباس رضي الله عنهما أتيا أبا بكر يلتمسان ميراثهما من رسول الله ﷺ، وهما حيثئذ يطلبان أرضه من فذك وسهمه من خير، فقال لهما أبو بكر: سمعت رسول الله ﷺ يقول: لا نورث، ما تركناه صدقة، إنما يأكل آل محمد من هذا المال الحديث.

وروى البخاري من طريق شعيب بن أبي حمزة عن الزهري ثنى عروة أن عائشة رضي الله عنها أخبرته أن فاطمة بنت رسول الله ﷺ أرسلت إلى أبي بكر رضي الله عنه تسأله ميراثها من رسول الله ﷺ مما أفاء الله على رسوله ﷺ، وفاطمة حيثئذ تطلب صدقة النبي ﷺ التي بالمدينة وفذك وما بقي من خمس خبير الحديث. وفيه: فوجدت فاطمة على أبي بكر رضي الله عنهما من ذلك، فقال أبو بكر لعلي رضي الله عنهما: والذي نفسي بيده لقرابة رسول الله ﷺ أحب إلي أن أصل من قرابتي، فأما الذي شجر بيني وبينكم من هذه الصدقات فإني لا آلو فيها عن الخير، وإني لم أكن لأترك فيها أمرا رأيت رسول الله ﷺ يصنعه إلا صنعته اهـ.

وروى الشيخان من طريق إبراهيم بن سعد عن صالح عن ابن شهاب يسنده أن فاطمة بنت رسول الله ﷺ سألت أبا بكر بعد وفاة رسول الله ﷺ أن يقسم لها ميراثها مما ترك رسول الله ﷺ، فكانت فاطمة تسأل أبا بكر رضي الله عنهما نصيبها مما ترك رسول الله ﷺ من خبير وفذك وصدقته بالمدينة، فأبى أبو بكر رضي الله عنه عليها ذلك، قال: لست تاركاً شيئاً كان رسول الله ﷺ يعمل به إلا عملت، فإني أخشى إن تركت شيئاً من أمره أن أزيغ، فأما صدقته بالمدينة فدفعنا عمر إلى علي والعباس، فغلب علي عليها، وأما خبير وفذك فأمسكها عمر وقال: هما صدقة

(١) ومذكروه فيما بعد وأثر جعفر بن محمد هذا لا حجة فيه لابن حزم، أما أولاً فلكونه مرسلاً ضعيفاً، وأما ثانياً فلائذ لم يذكر على بن أبي طالب، فلا دلالة فيه على شهادة الرجل لأهله، ظ.

رسول الله ﷺ كانت لحقوقه التي تعرفه ونوائبه وأمرهما إلى ولي الأمر، فهما على ذلك اليوم اهـ. وقصة مخاصمة العباس وعلى رضى الله عنهما عند عمر بن الخطاب بمحضر من الصحابة قول عمر للعباس: فجئت أنت تطلب ميراثك من ابن أخيك، وقوله لعلى: وجئت أنت تطلب نصيب امرأتك من أبيها مشهورة في الصحاح والسنن والمسانيد لا يجهلها طالب فضلا عن عالم، وفي كل ذلك دلالة صريحة على أن فاطمة بنت رسول الله ﷺ لم تكن تطلب فذك ملكا لها لكونه ﷺ و هبه لها، وإنما كانت تطلبه ميراثا من رسول الله ﷺ، فمن روى أنها ادعت فيه الهبة من رسول الله ﷺ لنفسها فقد أتى بزور وبهتان، يرده ما تواتر وصح فيه من الحديث عند القوم. فقد روى أبو داود في سننه ومن طريق البيهقي: حدثنا عبد الله بن الجراح (ثقة محدث كبير كما في "التهذيب") نا جرير (هو ابن عبد الحميد من رجال الجماعة ثقة صحيح الكتاب) عن المغيرة (الضبي لا يسئل عنه) قال: جمع عمر بن عبد العزيز بنى مروان حين استخلف فقال: إن رسول الله ﷺ كانت له فذك، فكان ينفق منها، ويعود منها على صغير بنى هاشم ويزوج منها أيهم، وأن فاطمة سألته أن يجعلها لها (لفظ البلاذري في الفتوح من طريق عثمان بن أبي شيبة عن جرير عن مغيرة عنه: وأن فاطمة سألته أن يهبها لها) فأبى فكانت كذلك في حياة رسول الله ﷺ حتى مضى لسبيله، فلما أن ولى أبو بكر عمل فيها بما عمل النبي ﷺ في حياته، حتى مضى لسبيله، فلما أن ولى عمر عمل فيها بمثل ما عملا حتى مضى لسبيله، ثم أقطعها مروان، ثم صارت لعمر بن عبد العزيز (يريد نفسه) قال عمر: -يعنى ابن عبد العزيز- فرأيت أمرا منعه النبي ﷺ فاطمة ليس لى بحق، وإنى أشهدكم أنى قرردتها على ما كانت يعنى على عهد رسول الله ﷺ اهـ (٣: ١٠٤)، وهذا سند كما ترى، صحيح لا مطعن فى رجاله.

فالعجب من ابن حزم أنه كيف أغمض عينيه عن ذلك وهو صريح فى أنه ﷺ لم يهب لفاطمة فذك بل منعها حين سألته، واغتر بأثر لا يقوم على رجل ولا أساس وجعل يحتج به على جواز شهادة الرجل لامرأته والمرأة لزوجها، وهل هذا إلا مجرد تمويه للباطل تغيرا للعوام نسأل الله السلامة، أو لم يدرك ابن حزم أن الأثر الذى ذكره فى شهادة على لفاطمة إنما هو من وضع الروافض

(١) ولا غضاضة عليها فى ذلك أصلا فقد خفى كثير من الأحكام على كثير من أكابر الصحابة وعمله أصاغرهم، ويمكن لو كانت علمت بذلك أن تكون اعتقدت أن عموم: «لا نورث» مخصوص بأعيان ما خلفه دون منافعه، ورأت أن منافع ما خلفه من أرض وعقار لا يمتنع أن يورث عنه، وتمسك أبو بكر بالعموم واختلفا فى أمر محتمل التأويل، كذا فى "فتح البارى" (٥: ١٤٠) ظ.

وضعه لدفع ما توهموه من الغضاضة^(١) على فاطمة رضی الله عنها في سؤالها أبا بكر ميرثها من رسول الله ﷺ مع أن الأنبياء لا يورثون مالا ولا درهما، وللطعن^(٢) في أبي بكر رضی الله عنه حيث لم يقبل قول فاطمة بنت رسول الله ﷺ وسألها البينة، ولما أقامت البينة ردها بقوله: إن هذا الأمر لا تجوز فيه إلا شهادة رجل وامرأتين، مع أن ابن حزم والجمهور يرون القضاء بشاهد واحد مع اليمين، فأنشد الله ابن حزم ومن تبعه في الاحتجاج بهذا الأثر الواهي المختلق المكذوب أنه لو صح فما ذا يقولون في امتناع أبي بكر من القضاء بالشاهد الواحد مع اليمين مع أنهم يرونه سنة ماضية من رسول الله ﷺ والخلفاء بعده؟ كما سيأتي في موضعه، إن شاء الله تعالى، ولكن ابن حزم لا يدري ما يخرج من رأسه ولا يشعر أنه قد احتج بما هو حجة عليه.

وروى أبو داود^(٣) من طريق الوليد بن جميع عن أبي الطفيل قال: جاءت فاطمة إلى أبي بكر تطلب ميراثها من النبي ﷺ قال: فقال أبو بكر: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إن الله إذا أطعم نبيا طعمة فهي للذي يقوم من بعده» اهـ. أي يعمل فيها ما كان النبي ﷺ يعمل، لا أنها تكون له ملكا، قاله العريزي، وحمله عثمان إلى أن للإمام أن يتصرف فيها برأيه، ولذا أقطع مروان فذلك. قال المنذرى: في إسناده الوليد بن جميع، قد أخرج له مسلم وفيه مقال اهـ. قلت: فهو صحيح على شرط مسلم.

وأخرج البيهقي من طريق أبي الوليد الطيالسي: ثنا حماد بن سلمة عن محمد بن عمرو عن أبي سلمة عن أبي هريرة أن فاطمة رضی الله عنها جاءت إلى أبي بكر، فقالت: من يرثك؟ قال: أهلي وولدي. قالت: فمالى لا أرث النبي ﷺ؟ قال: إني سمعت رسول الله ﷺ يقول: إنا لا نورث، ولكني أعول من كان النبي ﷺ يعوله، وأنفق على من كان ينفق عليه (٦: ٣٠٢)، وهذا سند صحيح رواه الترمذى أيضا وصححه، كما في "النيل" (٥: ٣٣٨).

(١) لا وجه للطعن فيه إذا كان متمسكا بالكتاب والسنة، ألا ترى أن شريحا رد شهادة الحسن رضی الله عنه ولم يكن ذلك سبب غضاضة لأحد منهما، بل أذعن على رضی الله عنه لحكمه، وهذا من أجل محاسن الإسلام التي جذب قلوب أعدائه إليه، كما سيأتي، ظ.

(٢) وأخرجه البيهقي من هذا الطريق بلفظ: جاءت فاطمة إلى أبي بكر رضی الله عنهما، فقالت: يا خليفة رسول الله أنت ورثت رسول الله ﷺ أم أهله؟ قال: لا بل أهله، قالت: فما بال الخمس؟ فقال: إني سمعت فذكره وزاد: فلما وليت رأيت أن اردّه على المسلمين، قالت: أنت ورسول الله أعلم ثم رجعت اهـ (٦-٣٠٣) وفيه لفظة منكورة، وهو قول أبي بكر: بل لا أهله، والمشهور عنه أن النبي لا يورث، ظ.

وأخرج من طريق ابن أبي داود عن فضيل بن مرزوق قال: قال زيد بن علي بن الحسين بن علي: أما أنا فلو كنت مكان أبي بكر رضى الله عنه لحكمت بمثل ما حكم به أبو بكر رضى الله عنه في فذك اهـ.

وبالجملة فقد تواترت الآثار بأن فاطمة رضى الله عنها إنما كانت تطلب من أبي بكر ميراثها لا ما وهب لها النبي ﷺ، ولو كان عند أهل البيت أن النبي ﷺ كان قد وهب لها فذك لم يقل زيد بن علي: لو كنت مكان أبي بكر لحكمت بمثل ما حكم به أبو بكر في فذك. فأحسن الله عزاءنا فيك يا ابن حزم! حيث سكت عن هذا الأثر الواهى المكذوب، وذكرته في موضع الاحتجاج به فلم تكن نظن بك مثل هذا.

وبعد التسليم فالجواب ما أشار إليه السرخسى في "المبسوط" أنه كان لرد هذه الشهادة وجهان: الزوجية ونقصان العدد، فأشار أبو بكر إلى أبعد الوجهين تحرزا عن الوحشة (١٢٤:١٦) مع ما روى أنه شهد لها رباح وأم أيمن، ولم يشهد لها على رضى الله عنه، وهذا اضطراب يقتضى طرح الروایتين جميعا، ولو لم يكن لها علة سواه، فكيف وكلاهما لا يخلو عن ضعيف متهم بالوضع، أو متهم بالغلو فى التشيع، كما مر؟ ومثل هذا الأثر الواهى ما روى فى عكسه عن عمر رضى الله عنه؟ قال: لما قبض رسول الله ﷺ جئت أنا وأبو بكر إلى على فقلنا: ما تقول فيما ترك رسول الله ﷺ؟ قال: نحن أحق الناس برسول الله ﷺ، قال: فقلت: والذى بخير؟ قال: والذى بخير، قلت: والذى بفذك؟ قال: والذى بفذك، فقلت: أما والله حتى تخروا رقابنا بالمناشير فلا. رواه الطبرانى فى "الأوسط"، وفيه موسى بن جعفر ابن إبراهيم وهو ضعيف، كما فى "مجمع الزوائد" (٤٠:٩) وأنه تفرد عن مالك بخبر منكر جدا، كما فى "اللسان" (١١٥:٦)، ومثله لا يعتد به.

إن أبا بكر الصديق رضى الله عنه ترضى
فاطمة بنت رسول الله ﷺ حتى رضيت:

وأخرج البيهقى فى سننه بسند صحيح إلى الشعبى قال: لما مرضت فاطمة رضى الله عنها أتاه أبو بكر الصديق رضى الله عنه، فاستأذن عليها، فقال على رضى الله عنه: يا فاطمة! هذا أبو بكر يستأذن عليك، فقالت: أتحب أن أذن له؟ قال: نعم، فأذنت له فدخل عليها يترضاها،

وقال: والله ما تركت الدار والمال والأهل والعشيرة إلا ابتغاء مرضاة الله ومرضاة رسوله ومرضاتكم أهل البيت، ثم يترضاها حتى رضيت. قال البيهقي: هذا مرسل حسن بإسناد صحيح اهـ. (٣٠١:٦) وأخلق بالأمر أن يكون كذلك لما علم من وفور عقلها، وكمال دينها عليها السلام، وأنها بنت أبيها بضعة خاتم النبيين صلى الله تعالى عليه وعلى آله وأصحابه وأهل بيته البررة الكرام وسلم تسليما كثيرا كثيرا.

وقال المحقق في "الفتح": لا تقبل شهادة أحد الزوجين للآخر. وقال الشافعي رحمه الله: تقبل، وبقولنا قال مالك وأحمد. وقال ابن أبي ليلى والثوري والنخعي^(١): لا تقبل شهادة الزوجة لزوجها لأن لها حقا في ماله لوجوب نفقتها. وتقبل شهادة الزوج لها لعدم التهمة، وجه الشافعي رحمه الله أن الأملاك بينهما متميزة والأيدى متحيزة، فلا اختلاف فيها، ولهذا يجري بينهما القصاص والحبس بالدين، ولا معتبر بما بينهما من المنافع المشتركة لكل منها بمال الآخر، لأنه غير مقصود بالنكاح وإنما يثبت ذلك تبعا للمقصود عادة، وصار كالغريم إذا شهد لمديونه المفلس بمال له على آخر تقبل مع توهم أنه يشاركه في منفعته.

ولنا ما رويناه من قوله عليه السلام: ولا المرأة لزوجها ولا الزوج لامرأته.. وقد سمعت أنه من قوله شريح، ومرفوع من رواية الخفاف، ولو لم يثبت فيه نص كفى المعنى فيه، وإلحاقه بقراءة الولاد في ذلك الحكم بجامع لشدة الاتصال في المنافع، حتى يعد كل غنيا بمال الآخر، ولذا قال تعالى: ﴿ووجدك عائلا فأغني﴾ قيل^(٢): بمال خديجة رضى الله عنها، بل ربما كان الاتصال بينهما في منافع والانبساط فيها أكثر مما بين الآباء والأبناء، بل قد يعادى أبويه لرضا زوجته وهي لرضاها، ولأن الزوجية أصل الولاد، لأن الولادة عنها تثبت، فيلحق بالولادة فيما يرجع إلى معنى اتصال المنافع. (ولذا لا يجوز لأحد منهما أن يدفع زكاة ماله إلى الآخر) كما أعطى كسر بيض الصيد حكم قتل الصيد عندنا، بخلاف القصاص لأن بعد القتل لا زوجية، ولو شهد أحدهما للآخر فردت فارتفعت الزوجية فأعاد تلك الشهادة تقبل، بخلاف ما لو ردت لفسق، ثم تاب وأعاد لا تقبل، وبه قال مالك وأحمد والشافعي في الأصح اهـ ملخصا (٤٧٩:٦).

(١) صح عن النخعي أنه لا يقبل أحد الزوجين للآخر كما مر عن ابن حزم، فذكر، ظ.

(٢) روى أحمد من حديث مسروق عن عائشة رفعت: أنها -أى خديجة- أمنت بي إذ كفر بي الناس، وصدقني إذ كذبني الناس،

وواستنى بما لها إذ حرمني الناس ورزقني الله ولدها إذ حرمني أولاد النساء اهـ من "فتح الباري" (١٠٣:٧).

قصة تحاكم على إلى شريح في درع له وجدها عند يهودى:

ومما يؤيدنا في رد شهادة الابن لأبيه ما رواه الشعبي قال: ضاع درع لعلی يوم الجمل، فأصابها رجل فباعها فعرفت عند رجل من اليهود فخاصمه إلى شريح، فشهد لعلی الحسن ومولاه قنبر، فقال شريح لعلی: زدنى شاهدا مكان الحسن، فقال: أترد شهادة الحسن؟ قال: لا، ولكنى حفظت عنك أنه لا تجوز شهادة الولد لوالده. كذا في "كنز العمال" (٦: ٤)، وعزاه السيوطى إلى الحاكم في "المستدرک"، ولم يتعقبه بشيء، وأحاديث الحاكم كلها صحاح عنده إلا ما تعقب، كما صرح به في خطبة "كنز العمال"، وعزاه أيضا إلى الترمذی والحاكم في التاريخ وإلى أبی أحمد الحاكم في الكنى وإلى عبد الله بن أحمد بن حنبل، وذكره أتم من ذلك وأطول، وعزاه الحافظ في "التلخيص" إلى أبی أحمد الحاكم في الكنى في ترجمة أبی سمير عن الأعمش عن أبراهيم التيمى (عن أبيه كما في "الكنز") قال: فذكره مطولا وقال: منكر تفرد به أبو سمير، ورواه البيهقي من وجه آخر من طريق جابر عن الشعبي، وفيه عمرو بن شمر عن جابر وهما ضعيفان اهـ. (٤٠٥: ٢). قلت: أبو سمير اسمه حكيم بن حزام كما في "الكنى" للدولابى، وله ذكر في اللسان ضعفه غير واحد، وقال القواريرى: لقيته وكان من عباد الله الصالحين، وذكر له ابن عدى أحاديث، ثم قال: وهو ممن يكتب حديثه اهـ (٣٤٢: ٢).

وبالجملة فالحديث حسن لا سيما وله طرق وهو فوق ما رواه ابن حزم في شهادة على لفاطمة رضى الله عنهما بدرجات، وأيضا: فإذا ردت شهادة القانع بأهل البيت لكونه كالتابع لهم وإن كان عدلا فالولد للوالد والزوجة والعبد للسيد ونحوهم أولى بالرد، لأن قرابة الولاد والزوجة ونحوها أعظم في ذلك، فيثبت حينئذ رد شهادتهم بدلالة النص، وقد عرفت أن الحديث رواه أبو داود في سننه، وإسناده لا مطعن فيه، وصرح الحافظ بأنه سند قوى، فيكون دليلا على صحة حديث الترمذى أيضا، وفيه: ولا ظنين في ولاء ولا قرابة. وإن كان راويه مضعفا، إذ ليس كل ما يرويه الراوى المضعف باطلا، وإنما يرد لتهمة الغلط لضعفه، فإذا قامت دلالة أنه أجاد في هذا المتن وجب اعتباره صحيحا والله تعالى أعلم، قاله المحقق في "الفتح". (٤٧٨: ٦).

فإن قيل: إذا كان الشاهد عدلا فواجب قبول شهادته لهؤلاء كما تقبل للأجنبى، وإن كانت شهادته لهؤلاء غير مقبولة لأجل التهمة فغير جائز قبولها للأجنبى، لأن من كان متهما في الشهادة لابنه بما ليس بحق له فجاز عليه مثل هذه التهمة للأجنبى، قيل له: ليست التهمة المانعة

من قبول شهادته لابنه ولأبيه تهمة فسق ولا كذب، وإنما التهمة فيه من قبل أنه يصير فيها بمعنى المدعى لنفسه.

لا يكون أحد من الناس مصدقا فيما يدعيه لنفسه:

ألا ترى أن أحدا من الناس وإن ظهرت أمانته وصحت عدالته لا يجوز أن يكون مصدقا فيما يدعيه لنفسه؟ لا على جهة تكذيبه ولكن من جهة أن كل مدع لنفسه فدعواه غير ثابتة إلا ببينة تشهد له بها، فالشاهد لابنه بمنزلة المدعى لنفسه ما بينا، وكذلك قال أصحابنا: إن كل شاهد يجر بشهادته إلى نفسه مغنما أو يدفع بها عن نفسه مغرما فغير مقبول الشهادة، لأنه حينئذ يقوم مقام المدعى، والمدعى لا يجوز أن يكون شاهدا فيما يدعيه، ولا أحد من الناس أصدق من نبي الله ﷺ، إذ دلت أعلام المعجزة على أنه لا يقول إلا حقا، وإن الكذب غير جائز عليه، ومع ذلك لم يقتصر فيما ادعاه لنفسه على دعواه دون شهادة غيره حين طالبه الخصم بها، وهو قصة خزيمة بن ثابت الأنصاري حين ابتاع ﷺ فرسا من أعرابي، فطلق الأعرابي يقول: هلم شهيدا يشهد أنني قد بايعتك، فقال خزيمة: أنا أشهد أنك بايعته، فأقبل النبي ﷺ على خزيمة فقال: بم تشهد؟ فقال: بتصديقك يا رسول الله! فجعل النبي ﷺ شهادته بشهادة رجلين، (وهو حديث صحيح، كما سيأتي في موضعه) فلم يقتصر النبي ﷺ في دعواه على ما تقرر وثبت بالدلائل أنه لا يقول إلا حقا، وكذلك لم يقتصر خلفاء فيما ادعوه على أحد من الناس أو نازعوه في شيء على ما تقرر بالنصوص أنهم شهداء الله في الأرض عدول هداة مهديون، بل تحاكموا فيه إلى القضاة، وطولوا بالبينة واليمين، فقد تحاكم عمر رضي الله عنه حين خاصمه أبي بن كعب إلى زيد بن ثابت، وتحاكم عثمان وعبد الرحمن بن عوف إلى جبير بن مطعم كما مر في (باب البيوع والقضاء) وتحاكم على مع يهودى إلى شريح القاضي كما ذكرناه آنفا، ولم يقل النبي ﷺ للأعرابي حين قال: هلم شهيدا: أنه لا بينة عليه، وكذلك سائر المدعين، فعليهم إقامة بينة، وشهادة الوالد لولده يجر بها إلى نفسه أعظم المغنم، فهي كشهادته لنفسه، والله تعالى أعلم. كذا في "أحكام القرآن" للنجاشي (١: ٥١٠).

وفي "البدائع": وأما العمومات فنقول بموجبها لكن لم قلتم أن أحد الزوجين في الشهادة لصاحبه عدل ومرضى، بل هو مائل ومتهم (مدع لنفسه) لما قلنا لا يكون شاهدا، فلا تناوله العمومات اهـ (٦: ٢٧٢).

٥٠١٠- عن العلاء بن عبد الرحمن عن أبيه عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله ﷺ: «لا تجوز شهادة ذى الظنة ولا ذى الجنة»، أخرجه الحاكم في «مستدركه» (٩٩:٤) صححه على شرط مسلم، وأقره عليه الذهبي.

قوله: عن العلاء بن عبد الرحمن إلى آخر الباب. قال العبد الضعيف: الظنين وذو الظنة هو المتهم في ولاء أو قرابة، كما في أثر عائشة رضي الله عنها من التصريح بها، وأما المتهم بالفسق فلا تسقط عدالته، كما مر في الحاشية عن «الخانية» أول الباب، اللهم إلا أن يكون قد اشتهر بذلك بين العامة وتواتر عندهم الخبر بفسقه، فلا تقبل شهادته، وهو المراد بقول أبي يوسف. فإن قالوا: تنهمه بالفسق والفجور، ونظن ذلك به ولم نره فإني أقبل ذلك، ولا أجيز شهادته اهـ. وعلى هذا فلا منافاة بينه وبين ما في «الخانية»، فافهم. فمن فسر الظنين بالمتهم في دينه يحمل كلامه علي من اشتهر بذلك، وتواتر فسقه عند الناس.

الخصم نوعان

والخصم نوعان: أحدهما كل من خصم في حق فلا تقبل شهادته فيه، كالوكيل لا تقبل شهادته فيما هو وكيل فيه، ولا الوصي فيما هو وصي فيه، ولا الشريك فيما هو شريك فيه، وكذلك ما أشبه هذا لأنه خصم فيه، فلم تقبل شهادته به كالمالك.

الجواب عما عسى أن يتوهم من رد شهادة الزوج

إذا شهد على امرأته بالزنا مع ثلاث لكونه خصما في شهادته:

وعلى هذا فينبغي أن لا تقبل شهادة الزوج على زوجته بالزنا ما لم يأت بأربعة شهداء سواه، وهو قول مالك والشافعي وسائر المدنيين في ذلك، واختاره الطحاوي في «مشكل الآثار»، وروى فيه أثرا عن ابن عباس رضي الله عنهما قال: حدثنا صالح بن عبد الرحمن حدثنا سعيد بن منصور حدثنا عبد الرحمن بن أبي الزناد عن أبيه عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة عن ابن عباس في أربعة شهدوا امرأة بالزنا أحدهم زوج، قال: إنه يلاعن الزوج، قال أبو الزناد: وذلك رأى أهل بلدنا، ثم أخرجه من طريق آخر بلفظ: يلاعن الزوج ويجلد الثلاثة اهـ. (٤٠٣:١). ومذهب الحنفية أن شهادتهم جائزة، ويقام الحد على المرأة وقالوا: إن الزوج إنما يكون خصما إذا قذف امرأته عند القاضي وحده، فيجب عليه اللعان أو يجيء بأربعة شهداء سواه، وإذا جاء مجيء الشهود مع ثلاثة غيره، فليس بخصم، ولا قاذف، ولا لعان عليه، كالأجنبي إذا قذف وحده وجب عليه الحد،

٥٠١١- مالك أنه بلغه أن عمر بن الخطاب قال: لا تجوز شهادة خصم ولا ظنين، (الموطأ ص: ٣٠٠) وبلاغاته حجة. وقال الحافظ في "التلخيص" (٤٠٩: ٢): ليس له إسناده صحيح لكن له طرق يقوى بعضها ببعض.

أو يأتي بأربعة غيره يشهدون بالزنا، ولو جاء مع ثلاثة، فشهدوا بالزنا لم يكن قاذفا وكان شاهداً، فكذلك الزوج، ومن ادعى الفرق فعليه البيان، وأثر ابن عباس محمول على إذا جاء الزوج والثلاثة الشهود متفرقين، فافهم.

تحقيق مذهب الحنفية في شهادة العدو:

والثاني: العدو. فشهادته غير مقبولة على عدوه في قول أكثر أهل العلم، روى ذلك عن ربيعة والثوري وإسحاق ومالك والشافعي وأحمد، ويريدون بالعداوة ههنا العداوة الدنيوية، فأما العداوة في الدين كالمسلم يشهد على الكافر، أو الحق من أهل السنة يشهد على مبتدع، فلا ترد شهادته، لأن العدالة بالدين، والدين يمنعه من ارتكاب محظور دينه، ذكره الموفق في "المغنى". وقال: قال أبو حنيفة: لا تمنع العداوة الشهادة لأنها لا تخل بالعدالة، فلا تمنع الشهادة كالصداقة اهـ (٥٦: ١٢).

قلت: وهذا الذي ذكره إنما هو رواية القنية ولكن المشهور على السنة فقهاؤنا هو التفصيل في العداوة الدنيوية والدينية تبعاً للمختصر و"الكنز" وغيره، وقد جزم به المتأخرون. وفي الخيرية ما نصه: فتحصل من ذلك أن شهادة العدو على عدوه لا تقبل وإن كان عدلاً، وصرح يعقوب باشا في حاشيته بعدم نفاذ قضاء القاضي بشهادة العدو على عدوه والمسألة دواراة في الكتب اهـ. ملخصاً من "رد المحتار" (٥٩٠: ٤).

وفي "الدر": وتقبل من عدو بسبب الدين، لأنها من التدين، بخلاف الدنيوية فإنه لا يأمن من القول عليه كما سيجيء، وأما الصديق لصديقه فتقبل إلا إذا كانت الصداقة متناهية بحيث يتصرف كل في مال الآخر اهـ. (٥٨٣: ٤) وفيه أيضاً عن "الأشباه": ولو العداوة للدنيا لا تقبل سواء شهد على عدوه أو على غيره، لأنه فسق وهو لا يتجزى اهـ. قلت: وإنما يكون فسقاً إذا أدى إلى الحقد والضغينة والله تعالى أعلم. ثم اعلم أن أصحابنا وكذلك الشافعية والحنابلة ذكروا في حد العدل أنه من كان الأغلب والأظهر من أمره الطاعة والمروءة، وإذا كان الأغلب من أمره المعصية وخلاف المروءة، فهو غير عدل لا تقبل شهادته.

٥٠١٢- وروى أبو داود في "المراسيل" من حديث طلحة بن عبد الله بن عوف أن رسول الله ﷺ بعث منادياً أنه لا تجوز شهادة خصم ولا ظنين.

الجواب عن إيراد ابن حزم على الجمهور في اشتراطهم المروءة في عدالة الشاهد:

وأورد عليه ابن حزم أنه كان يجب أن يكتفى بذكر الطاعة والمعصية، وأما ذكر المروءة فهنا ففضول من القول وفساد في القضية، لأنها إن كانت من الطاعة فالطاعة تغني عنها، وإن كانت ليست من الطاعة، فلا يجوز اشتراطها في أمور الديانة، إذ لم يأت بذلك نص قرآن ولا سنة، قال: والعدل هو من لم تعرف له كبيرة ولا مجاهرة لصغيرة، والكبيرة هي ما سماها رسول الله ﷺ كبيرة أو ما جاء فيه من الوعيد. والصغيرة ما لم يأت فيه وعيد، وليس إلا فاسق أو غير فاسق، فالفاسق هو الذي يكون منه الفسوق، والكبائر كلها فسوق، فسقط قبول خبر الفاسق، فلم يبق إلا العدل، وهو من ليس بفاسق، وأما الصغائر فإن الله عز وجل قال: ﴿إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نَكْفُرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ﴾، فصح أن ما دون الكبائر مكفرة باجتناب الكبائر، وما كفره الله تعالى وأسقطه، فلا يحل لأحد أن يذم به صاحبه، ولا أن يصفه به اهـ (٩: ٣٩٣ و ٣٩٥).

قلت: والمذكور في "الهداية" من معنى العدل هو ما ذكره ابن حزم بعينه لفظه: وإن كانت الحسنات أغلب من السيئات والرجل ممن يجتنب الكبائر قبلت شهادته وإن ألم بمعصية. هذا هو الصحيح في حد العدالة المعتبرة، إذ لا بد من توقي الكبائر كلها، وبعد ذلك يعتبر الغالب اهـ. وأورد عليه المحقق أن فيه قصورا حيث لم يتعرض لأمر المروءة، بل اقتصر على ما يتعلق بالمعاصي، والمروى عن أبي يوسف هو قوله: أن لا يأتي بكبيرة ولا يصير على صغيرة، ويكون ستره أكثر من هتكه، وصوابه أكثر من خطأه، ومروءته ظاهرة، ويستعمل الصدق، ويجتنب الكذب ديانة ومروءة اهـ (٦: ٤٩٠).

دليل اشتراط المروءة في عدالة الشاهد:

وحجة من اشترط المروءة في العدالة قوله ﷺ: «إن مما أدرك الناس من كلام النبوة الأولى: إذا لم تستح فاصنع ما شئت». رواه أحمد والبخاري وأبو داود وابن ماجه عن ابن مسعود، كما في العزيمى (٢: ٢٨) يعنى من لم يستح صنع ما شاء، والمروءة أكبر دليل على حياء المرء وقلته على قلة حياته، ومن فاته الحياء يصنع ما يشاء، فلا تحصل الثقة بقوله، ولأن المروءة تمنع الكذب، وترجر

٥٠١٣- وروى أيضاً والبيهقي من طريق الأعرج مرسلاً أن رسول الله ﷺ

عنه، ولهذا يمتنع منه ذو المروءة وإن لم يكن ذا دين، ألا ترى إلى قول أبي سفيان حين سأله قيصر عن النبي ﷺ وصفته: والله لو لا أني كرهت أن يؤثر عني الكذب لكذبت له ولم يكن يومئذ ذا دين، وإذا كانت المروءة مانعة من الكذب اعتبرت في العدالة كالدين.

وأيضاً: فقله تعالى: ﴿مَنْ تَرْضُونَ مِنَ الشَّهَدَاءِ﴾ يدل على أن أمر تعديل الشهود موكول إلى اجتهد رأيها، وما يغلب في ظنوننا من عدالتهم وصلاح طرائقهم، وجائز أن يغلب في ظن بعض الناس عدالة شاهد، وأمانته فيكون عنده رضا، ويغلب في ظن غيره أنه ليس برضى. روى الجصاص في أحكامه عن أشعث الجداني أنه شهد عند أياس بن معاوية رجل من أصحاب الحسن فرد شهادته، فبلغ الحسن، وقال: قوموا بنا إليه. قال: فجاء إلى أياس فقال: يا لكع! أترد شهادة رجل مسلم؟ فقال: نعم. قال الله تعالى: ﴿مَنْ تَرْضُونَ مِنَ الشَّهَدَاءِ﴾ وليس هو ممن أرضى. قال: فسكت الحسن، فقال: خصم الشيخ.

وروى ابن لهيعة عن أبي الأسود محمد بن عبد الرحمن قال: قلت لأياس بن معاوية: أخبرت أنك لا تجيز شهادة الأشراف بالعراق ولا البخلاء ولا التجار الذين يركبون البحر. قال: أجل. أما الذين يركبون إلى الهند (وكان إذ ذلك دار الحرب) حتى يغروا بدينهم ويكثروا عددهم من أجل طمع الدنيا، فعرفت أن هؤلاء لو أعطى أحدهم درهمين في شهادة لم يتخرج بعد تغيره بدينه، وأما الأشراف فإن الشريف^(١) بالعراق إذا أنابت أحد منهم نائبة أتى إلى سيد قومه فيشهد له ويشفع، فكنت أرسلت إلى عبد الأعلى بن عبد الله بن عامر أن لا يأتيني بشهادة، وقد روى عن السلف رد شهادة قوم ظهر منهم أمور لا يقطع فيها بفسق فاعليها، إلا أنها تدل على سخف، أو معجون. روى الجصاص بسنده عن بلال بن أبي بردة ومكان على البصرة أنه كان لا يجيز شهادة من يأكل الطين وينتف لحيته.

وبسنده عن ابن جريح أن رجلاً من أهل مكة شهد عند عمر بن عبد العزيز وكا ينتف عنفقه ويحفى لحيته وحول شاربیه فقال: ما اسمك؟ قال: فلان، قال: بل اسمك ناتف، ورد شهادته، وبسنده عن الجعد بن ذكوان قال: دعا رجل شاهداً له عند شريح اسمه ربعة فقال: يا ربعة! يا ربعة! فلم يجب، فقال: يا ربعة الكويفرا! فأجاب، فقال له شريح: دعيت باسمك

(١) لعلهم كانوا روافض لا يبالون بالكذب، ويسمون تقية، كما سمو الزنا متعة، ظ.

قال: لا تجوز شهادة ذى الظنة والجنة - يعنى الذى بينك وبينه عداوة - وفى الترمذى من فلم تجب، فلما دعيت بالكفر أجبت؟ فقال: أصلحك الله إنما هو لقب، فقال له: قم. وقال لصاحبه، هات غيره.

شهادة الأقف وإمامته:

قال: وحدثنا عبد الباقي قال: حدثنا عبيد الله بن أحمد حدثنى إسماعيل بن إبراهيم حدثنا سعيد بن أبى عروبة عن قتادة عن جابر بن زيد عن ابن عباس قال: الأقف لا تجوز شهادته. (وهذا سند صحيح لا مطعن فيه، ومحملة إذا ترك الختان من غير عذر أو استخفافا بالدين أو رغبة عن السنة فلا تقبل شهادته. وأما إذا تركه بعذر كمن أسلم كبيراً وخاف على نفسه فتقبل شهادته وتجاوز صلاته وإمامته، وكل من يراه واجبا يبطل به شهادته، وعندنا هو سنة. قال المحقق فى "الفتح": وما روى عن ابن عباس أنه قال: لا تقبل شهادته ولا تقبل صلاته ولا توكل ذبيحته إنما أراد به المجوسى، ألا ترى إلى قوله: ولا توكل ذبيحته اهـ (٦: ٤٩١).

وروى عن حماد بن أبى سلمة عن أبى المهزم عن أبى هريرة: لا تجوز شهادة أهل الحمر يعنى النخاسين. وروى عن شريح: أنه كان لا يجيز شهادة صاحب حمام^(١) ولا حمام وروى مسعر: أن رجلاً شهد عند شريح وهو ضيق كم القبا فرد شهادته، وقال: كيف يتوضأ وهو على هذه الحال؟ وحدثنا عبد الباقي بن قانع حدثنا معاذ بن المثنى ثنا سليمان بن حرب ثنا جرير بن حازم عن الأعمش عن تميم بن سلمة قال: شهد رجل عند شريح فقال: اشهد بشهادة الله، فقال: شهدت بشهادة الله لا أجز لك اليوم شهادة. قال الجصاص: لما رآه تكلف من ذلك ما ليس عليه لم يره أهلاً لقبول شهادته.

فهذه الأمور التى ذكرناها عن هؤلاء السلف من رد الشهادة من أجلها غير مقطوع فيها بفسق فاعليه ولا سقوط العدالة، وإنما دلهم ظاهرها على سخط من هذه حاله فردوا شهادتهم من أجلها لأن كلا منهم تحرى موافقة ظاهر قوله تعالى: ﴿مَنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ﴾ على حسب ما أداه إليه اجتهاده، فمن غلب فى ظنه سخط من الشاهد، أو مجونه، أو استهائته يأمر الدين أسقط شهادته، قال محمد فى كتاب أدب القاضى: من ظهرت منه مجانة لم أقبل شهادته اهـ. (١: ٥٠٥)

فهذا دليلهم فى اشتراط المروءة فى العدالة من السنة والكتاب لا يستندى إليه إلا من أوتى الحكمة

(١) بتشديد الأول وتخفيف الثانى، والمراد بالأول الحمامى والثانى من يطير الحمام ويطلع على عورات الناس.

حديث عائشة في حديث أوله: «لا تجوز شهادة خائن» الحديث. وفيه: ولا ذى غمر

وفصل الكتاب، وأما من حرم الفقه والدراية جملة فلا يهتدى إليه سبيلا؛ ومرادهم بالمروءة التصاون والسمت الحسن وحفظ الحرمة وتجنب السخف والمجون.

ولعل ابن حزم حيث أنكرها حملها على نظافة الثوب وفراة المركوب وجودة الآلة والشارة الحسنة، فإن كان كذلك فقد أبعد، لأن هذه الأمور ليست من شرائط الشهادة عند أحد من المسلمين، وأيضا: فماذا يقول ابن حزم في التيقظ والحفظ وقلة الغفلة هل تشترط في الشاهد أم لا؟ فإن قال: لا، فقد خالف الإجماع، فإن الفقهاء والمحدثين قاطبة اعتبروا في الشاهد أن يكون موثوقا بقوله غير معروف بكثرة الغلط والغفلة، يدل على ذلك اشتراطهم ذلك في الراوى، فلا يقبلون إلا حديث عدل تام الضبط، ولا يخفى أن أمر الشهادة أضيق من أمر الرواية، وإن قال: نعم، فقد خالف قوله: وليس إلا فاسق، أو غير فاسق، فسقط قبول خبر الفاسق، فلم يبق إلا العدل وهو من ليس بفاسق اهـ. فإن كثرة الغلط والغفلة ليس من الفسق في شيء، فدليل اشتراط التيقظ، الحفظ وقلة الغفلة في الشاهد هو دليل اشتراط المروءة بعينه، وهو قوله تعالى: ﴿مَنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ﴾ فإن المغفل ليس ممن يرضى، وكذلك قليل المروءة. قال ابن رستم: وعن محمد بن الحسن في رجل أعجمى صوام قوام مغفل يخشى عليه أن يلحق فيأخذ به. قال: هذا شر من الفاسق في شهادته، ذكره الجصاص في "الأحكام" له (١: ٥٠٣).

قول أبي يوسف في صفة العدل:

وفيه أيضا: ذكر بشر بن الوليد عن أبي يوسف في صفة العدل أشياء منها: أنه قال: من سلم من الفواحش التي تجب فيها الحدود وما يشبه ما تجب فيه من العظائم وكان يؤدي الفرائض وأخلاق البر فيه أكثر من المعاصي الصغار قبلنا شهادته، لأنه لا يسلم عبد من ذنب، وإن كانت ذنوبه أكثر من أخلاق البر رددنا شهادته، ولا تقبل شهادة من يلعب بالشطرنج يقامر عليها، ولا من يلعب بالحمام ويطيرها، وكذلك من يكثر الحلف بالكذب لا تجوز شهادته؛ قال: وإذا ترك الرجل الصلوات الخمس في الجماعة استخفافا بذلك، أو مجانة، أو فسقا، فلا تجوز شهادته، وإن تركها على تأويل (بأن كان الإمام ممن لا يصلح للإمامة لبدعة ونحوها)، وكان عدلا فيما سوى ذلك قبلت شهادته، قال: وإن داوم على ترك ركعتي الفجر لم تقبل شهادته، وإن كان معروفا بالكذب الفاحش لم أقبل شهادته، وإن كان لا يعرف بذلك، وربما ابتلى بشيء منه، والخير فيه أكثر من الشر قبلت شهادته، ليس يسلم أحد من الذنوب.

على أخيه اهـ. قلت: وهو من طريق يزيد بن زياد الشامي عن الزهري عن عروة عن

قال: وقال أبو حنيفة وأبو يوسف وابن أبي ليلى: شهادة أهل الأهواء جائزة إذا كانوا عدولا إلا صنفا من الرافضة يقال لهم: الخطاية، فإنه بلغني أن بعضهم يصدق بعضا فيما يدعى إذا حلف له، ويشهد بعضهم لبعض، فلذلك أبطلت شهادتهم، وقال أبو يوسف: أيما رجل أظهر شتمة أصحاب النبي ﷺ لم أقبل شهادتهم، لأن رجلا لو كان شتاما للناس والجيران لم أقبل شهادته، فأصحاب النبي ﷺ أعظم حرمة.

دليل قبول شهادة أهل الأهواء إذا كانوا عدولا في أفعالهم:

وقال أبو يوسف: ألا ترى أن أصحاب رسول الله ﷺ قد اختلفوا واقتتلوا، وشهادة الفريقين جائزة لأنهم اختلفوا على تأويل، فكذلك أهل الأهواء من المتأولين، وذكر ابن رستم عن محمد أنه لما قال: لا أقبل شهادة الخوارج إذ كانوا قد خرجوا يقاتلون المسلمين قال: قلت: ولم لا تجيز شهادتهم وأنت تجيز شهادة الحرورية؟ قال: لأنهم لا يستحلون أموالنا ما لم يخرجوا، فإذا خرجوا استحلوا أموالنا، فتجوز شهادتهم ما لم يخرجوا اهـ ملخصا (١: ٤٠٥).

والسر فيه: أن خروجهم^(١) من فسق الأفعال، ولا خلاف في رد شهادة من كان فسقه من حيث الأفعال، وأما قبل الخروج ففسقهم من جهة الاعتقاد، وهو اختلاف لم يخرجهم عن الإسلام أشبه الاختلاف في الفروع، ولأن فسقهم هذا لا يدل على كذبهم لكونهم ذهبوا إلى ذلك تدبيرا واعتقادا أنه الحق، ولم يرتكبوه عالمين بتحريمه، بخلاف فسق الأفعال، يؤيد ذلك قوله ﷺ: «إذا خرجوا فاقتلوه» وحكى الطبري الإجماع على ذلك في حق من لا يكفر باعتقاده، وأسند عن عمر بن عبد العزيز أنه كتب في الخوارج بالكف عنهم ما لم يسفكوا دما حراما أو يأخذوا مالا، فإن فعلوا فقاتلوه، ولو كانوا ولدي، ومن طريق ابن جريح قلت لعطاء: ما يحل لي قتال الخوارج؟ قال: إذا قطعوا السبيل وأخافوا الأمن. وأسند الطبري عن الحسن أنه سئل عن رجل كان يرى رأى الخوارج ولم يخرج، فقال: العمل أملك بالناس من الرأي، كذا في "فتح الباري" (١٢: ٢٦٨).

ويؤيده ما رواه كثير بن نمر قال: دخلت مسجد الكوفة عشية جمعة وعلى يخطب الناس، فقاموا في نواحي المسجد يحكمون (أي يقولون: لا حكم إلا الله) فقال بيده هكذا ثم قال: كلمة حق يبتغي بها باطل: حكم الله أنتظر فيكم، أحكم بينكم بكتاب الله وسنة رسوله ﷺ، وأقسم

(١) ثم راجعت "فتح القدير" وفيه: فإذا قاتلوا ردت شهادتهم لإظهار الفسق بالفعل اهـ (٦: ٤٨٧)، فالحمد لله على الموافقة.

عائشة ونذكره بتمامه في الحاشية.

بينكم بالسوية ولا تمنعكم من هذا المسجد أن تصلوا فيه ما كانت أيديكم مع أيدينا ولا نقاتلكم حتى تقاتلونا. رواه الطبراني في "الأوسط"، وفيه محمد بن كثير الكوفي، وهو ضعيف (مجمع الزوائد ٦: ٢٤٢).

قلت: ولكن ابن معين وثقه ورأى أن المنكرات التي رواها إنما الحمل فيها على غيره قال: وإلا فإني قد رأيت حديث الشيخ مستقيماً اهـ. ومن أنكر ما روئى عنه حديث: من لم يقل على خير الناس فقد كفر، كذا في "التهذيب" (٩: ٤١٩)، ولعل الحمل فيه على غيره أيضاً، والله تعالى أعلم، وفيه دلالة على أن حكمهم قبل الخروج حكم المسلمين، ومن أحكامنا قبول الشهادة، فتقبل منهم قبل الخروج.

وقال الموفق في "المغنى": لا تقبل شهادة الفاسق لقوله تعالى: ﴿وَأَشْهَدُوا ذُوى عَدْلِ مِنْكُمْ﴾ ولقوله: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾، فأمر بالتوقف عن نبأ الفاسق، والشهادة نبأ فيجب التوقف عنه، وقد روى عن النبي ﷺ أنه قال: «لا تجوز شهادة خائن ولا خائنة» الحديث، رواه أبو عبيد (وغيره كما مر)، وكان أبو عبيد لا يراه، خص بالخائن والخائنة أمانات الناس، بل جميع ما افترض الله تعالى على العباد والقيام به، أو اجتنابه من صغير ذلك، وكبيره، قال الله تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ﴾ الآية، وروى عن عمر رضى الله عنه أنه قال: لا يؤسر رجل بغير العدول. (رواه ابن حزم في "المحلى" من طريق ابن أبى شيبه بسند صحيح بلفظ: ألا لا يؤسر أحد في الإسلام بشهود الزور فإننا لا نقبل إلا العدول ٩: ٣٩٤)، ولأن دين الفاسق لم يزه عن ارتكاب محظورات الدين فلا يؤمن أن لا يزه عن الكذب، فلا تحصل الثقة بخبره.

وإذا تقرر هذا فالفسوق نوعان: أحدهما: من حيث الأفعال فلا نعلم خلافاً في رد شهادته، والثاني: من جهة الاعتقاد فيوجب رد الشهادة أيضاً، وبه قال مالك وشريك وإسحاق وأبو عبيد وأبو ثور وقال شريك: أربعة لا تجوز شهادتهم: رافضى يزعم أن له إماماً مفترضة طاعته. وخارجى يزعم أن الدنيا دار حرب وقدرى يزعم أن المشيئة إليه، ومرجئ يرى أن المعاصى لا تضر والطاعات لا تنفع، (قلت: ومعتزلى يرى الأعمال جزءاً من الإيمان ويكفر المسلمين بالذنوب والمعاصى).

الجواب عن رد شريك شهادة أبى يوسف:

فمن رد شهادة يعقوب أو محمد بن الحسن وقال: ألا أرد شهادة من يزعم أن الصلاة ليست

من الإيمان. كان أحق برد شهادته منهما لكونه يحكم بكفر المسلم بالذنب لكون الأعمال داخلة في الإيمان عنده، والعجب من الموفق أنه كيف رضى بحكاية مثل هذه، وأبو يوسف أول من تقدم إليه أحمد بن حنبل يطلب الحديث، ومحمد أول من أخذ هو الدقائق من كتبه كما ذكرناه في "المقدمة"، وهل وضع حكم بن داود القاضي ومن وافقه من العلماء والقضاة على أحمد بن حنبل بالكفر والزندقة من شأنه؟ حتى يضع رد شريك شهادة أبي يوسف من شأنه شيئاً، كلا، بل كلاهما قد ارتفع بذلك شأنهما، حتى صار أبو يوسف قاضى القضاة في الإسلام، وهو أول من دعى بذلك، وصار أحمد بن حنبل إمام أهل السنة بعد الابتلاء من بين الأنام، وقاتل الله العصبية فإنها تورّد صاحبها الموارد).

وقال أبو حامد من أصحاب الشافعى: المختلفون على ثلاثة أضرب: ضرب اختلفوا فى الفروع، فهؤلاء لا يفسقون بذلك، ولا ترد شهادتهم، وقد اختلف الصحابة فى الفروع ومن بعدهم من التابعين؟ الثانى: من نفسقه ولا نكفره، وهو من سب القرابة كالخوارج، أو سب الصحابة كالروافض، فلا تقبل لهم شهادة لذلك.

(قلت: رد الشهادة لسب السلف متفق عليه إذا أظهر بخلاف ما لو كتمه، كما قدمنا لكونه من فسق الأفعال وإنما النزاع فى فسق الاعتقاد فقط) الثالث: من نكفره وهو من قال بخلق القرآن ونفى الروية أضاف المشيئة إلى نفسه، فلا تقبل لهم شهادة. (قال فى "الدر": تقبل من أهل الأهواء أى أصحاب بدع لا تكفر اهـ. فمن وجب إكفاره منهم، فالأكثر على عدم قبوله، كما فى تقريره فى "المحيط البرهاني" هو الصحيح (شامى ٤: ٥٨٢).

وقال أحمد: ما تعجبني شهادة الجهمية والرافضة والقدرية المعلنة، وظاهر قول الشافعى وابن أبى ليلى والثورى وأبى حنيفة وأصحابه قبول شهادة أهل الأهواء، وأجاز سوار شهادة ناس من بنى العنبر ممن يرى الاعتزال، قال الشافعى: إلا أن يكونوا ممن يرى الشهادة بالكذب بعضهم لبعض كالخطابية، وهو رواية عن أحمد، ولنا: أنه أحد نوعى الفسق، فترد به الشهادة كالنوع الآخر، ولأن المبتدع فاسق فترد شهادته للآية والمعنى اهـ ملخصاً (١٢: ٣٠).

الجواب عن حجة من رد شهادة أهل الأهواء مطلقاً:

قلنا: إن الفاسق إنما لا تقبل شهادته لتهمة الكذب، والفسق من حيث الاعتقاد لا يدل على

ذلك، لأنه إنما وقع في الهوى للتعمق في الدين، ألا ترى أن منهم من يعظم الذنب حتى يجعله كفراً؟ فيكون ممتنعاً عن الكذب، كمن تناول المثلث، أو متروك التسمية عمداً معتقداً بإباحته، فإنه لا يصير به مردود الشهادة، وأما الآية فمخصوصة بالفسق من جهة الاعتقاد مع الإسلام، فكان المراد منها الفسق العمل، والدليل على التخصيص اتفاقنا على قبول روايتهم للحديث، وفي صحيح البخارى كثير منهم مع اعتماده الغلو في الصحة مع أن قبول الرواية أيضاً مشروط بعدم الفسق، كذا في "فتح القدير" (٤٨٧:٦).

لا تقبل شهادة أهل الإلهام:

قال في "البدائع": ولا عدالة لأهل الإلهام^(١) (أى لا تقبل شهادتهم) لأنهم يحكمون بالإلهام فيشهدون لمن يقع في قلوبهم أنه صادق في دعواه، ومعلوم أن ذلك لا يخلو عن الكذب اهـ (٢٦٩:٦). قلت: والمحققون من الصوفية على أن الإلهام ليس بحجة في الأحكام، وأما إلهام الخضر عليه السلام فكان وحياً لكونه نبياً عند الجمهور، ويدل عليه حديث أبي أمامة الباهلي عند الطبراني، وسنده حسن إلا أن فيه عنعنة بقية بن الوليد، كما في "الإصابة" (١٢٠:٢)، ومن أراد البسط في أحوال الخضر، فليراجعها، فإن الحافظ قد أتى على القدر الضروري من أحواله.

الغناء والسماع:

قال في "البدائع": وأما المغنى فإن كان يجتمع الناس عليه الفسق بصوته، فلا عدالة له، وإن كان هو لا يشرب لأنه رأس الفسقة، وإن كان يفعل ذلك مع نفسه (أو مع جماعة من الصالحاء) لدفع الوحشة لا تسقط عدالته، لأن ذلك مما لا بأس به، لأن السماع مما يرقق القلوب، لكن لا يحل الفسق به.

الغناء بالآلات:

وأما الذى يضرب شيئاً من الملاهى فإنه ينظر، إن لم يكن مستشنعاً كالقصب والدف ونحوه، لا بأس به، ولا تسقط عدالته، وإن كان مستشنعاً كالعود، ونحوه سقطت عدالته، لأنه لا يحل بوجه من الوجوه اهـ (٢٦٩:٦). قال المحقق في "الفتح": قيل: ولا يكره لاستماع الناس

(١) هم طائفة من الصوفية يرون الإلهام حجة.

إذا كان في العرس والوليمة، وإن كان فيه نوع لهو بالنص في العرس اهـ. قال: وفي «مغنى ابن قدامة»: الملاهى نوعان: محرم، وهو الآلات المطرية بلا غناء كالزمار والطنبور ونحوه، لما روى أبو أمامة أنه عليه السلام قال: «إن الله تعالى بعثنى رحمة للعالمين، وأمرنى بمحق المعازف والمزامير»، (رواه أحمد بلفظ: «إن الله أمرنى أن أمحق المزامير والكبارات»، يعنى البرابط والمعازف، وهو ضعيف قاله العراقي فى "تخريج الإحياء" (٢: ٢٤٠).

والنوع الثانى: مباح وهو الدف فى النكاح، وفى معناه ما كان من حادث سرور، ويكره غيره لما روى عن عمر رضى الله عنه أنه كان إذا سمع صوت الدف بعث ينظر، فإن كان فى وليمة سكت، وإن كان فى غيره عمل بالدرة اهـ (٦: ٤٨٢).

قلت: أخرجه ابن أبى شيبه فى "مصنفه" من حديث ابن سيرين: نبئت أن عمر كان إذا سمع صوتاً أنكره، فإن كان عرساً أو ختانا أقره، كذا فى "التلخيص" (٢: ٤١٠).

اللعب بالشطرنج حرام ومسقط للعدالة إلا إذا فعله أحياناً ولم يقامر به:

فائدة: قال فى "البدائع": ومن يلعب بالنرد، فلا عدالة له. وكذلك من يلعب بالشطرنج ويعتاده، فلا عدالة له، وإن أباحه بعض الناس لتشحيذ الخاطر، وتعلم أمر الحرب، لأنه حرام عندنا لكونه لعباً، قال عليه الصلاة والسلام: «كل لعب حرام إلا ملاعبة الرجل أهله وتأديبه فرسه ورميه عن قوسه». وكذلك إذا اعتاد ذلك يشغله عن الصلاة والطاعات، فإن كان يفعله أحياناً ولا يقامر به لا تسقط عدالته اهـ (٦: ٢٦٩).

قلت: أما حديث: «كل لعب حرام» فأخرجه أصحاب "السنن الأربعة" من حديث عقبة بن عامر بلفظ كل شئ يلهو به الرجل فهو باطل إلا تأديبه فرسه، ورميه بقوسه، وملاعبته زوجته. قال العراقي: وفيه اضطراب (تخريج الإحياء ٢: ٢٥٢)، وأما اللعب بالنرد فروى مالك وأحمد وأبو داود وابن ماجه والحاكم والدارقطنى والبيهقى من حديث أبى موسى الأشعرى رفعه: «من لعب بالنرد فقد عصى الله ورسوله» ووهم من عزاه إلى تخريج مسلم، وإنما أخرجه مسلم من حديث بريدة بلفظ: «من لعب بالنردشير فكأنما غمس يده فى لحم خنزير» (التلخيص الحبير ٢: ٤٠٨).

وقال النووى فى "شرح مسلم": هذا الحديث حجة للشافعى والجمهور فى تحريم اللعب

بالنرد، وفيه رد على البيهقي حيث أطلق فيه الكراهية دون التحريم، وهو خلاف مذهب للشافعي والجمهور، وإذا ثبت أن اللعب بالنرد محرم يقاس عليه الشطرنج، فلا نسلم للشافعية كراهية اللعب به. قال المازري في "شرح مسلم": مالك ينهى عن اللعب بالنرد والشطرنج ويرى أن الشطرنج شر من النرد وألهي منها، وهذا الحديث حجة له وإن كان ورد في النرد، فقيست الشطرنج عليها لا اشتراكهما في كونهما شاغلين عما يفيد في الدين والدنيا، موقعين في القمار والتشاجر الحادث فيهما عند التغالب مع كونهما غير مفيدين؛ وقد نيه على هذا بقوله: الشطرنج ألهي. وقد ذكر البيهقي في (باب اللعب بالشطرنج) عن ابن عمر قال: شر من النرد. وعن أبي موسى: لا يلعب بالشطرنج إلا خاطئ. وفي التمهيد: قال بعضهم: الشطرنج شر من النرد. ومن قال ذلك الليث بن سعد وذكر البيهقي في (باب من كره كل ما لعب الناس به) أنه قيل للقاسم بن محمد: رأيت الشطرنج أميسر هي؟ قال: كل ما ألهي عن ذكر الله وعن الصلاة فهو ميسر، كذا في "الجواهر النقي" (٢: ٢٥٤).

وقال الموفق في "المغني": فأما الشطرنج فهو كالنرد في التحريم إلا أن النرد أكد منه في التحريم، لورود النص في تحريمه، لكن هذا في معناه فيثبت فيه حكمه قياسا عليه؛ وذكر القاضي أبو حسين من ذهب إلى تحريمه: علي بن أبي طالب وابن عمر وابن عباس وسعيد بن المسيب والقاسم وسالم وعروة ومحمد بن علي بن الحسين ومطر الوراق ومالكا، وهو قول أبي حنيفة، وذهب الشافعي إلى إباحته (مع الكراهة، وأما لو شغل عن الصلاة أو قامر به فحرام إجماعا). وحكى ذلك أصحابه عن أبي هريرة وسعيد بن المسيب وسعيد بن جبيرة، واحتجوا بأن الأصل الإباحة، ولم يرد بتحريمها نص، ولا هي في معنى المنصوص عليه، ويفارق النرد من وجهين: أحدهما أن في الشطرنج تدبير الحرب، فأشبهه اللعب بالحرب والرمي بالنشاب والمسابقة بالخيول، والثاني أن المعول في النرد على ما يخرج الكعبتان فأشبهه الإزلام، والمعول في الشطرنج على حذقه وتدبيره، فأشبهه المسابقة بالسهام. وأنا قول الله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْحُمُرُ وَالْمَيْسَرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رَجَسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ﴾، قال علي رضي الله عنه: الشطرنج من الميسر. (وللشافعي أن يحمله على ما إذا قامر به) ومر على رضي الله عنه على قوم يلعبون بالشطرنج فقال: ما هذه التماثيل التي أنتم لها عاكفون؟

قال أحمد: أصح ما في الشطرنج قول علي رضي الله عنه. وروى واثلة بن الأسقع رضي الله

باب شهادة أهل الذمة

٥٠١٤- عن مجالد عن الشعبي عن جابر بن عبد الله أن النبي ﷺ أجاز شهادة أهل الكتاب بعضهم على بعض. أخرجه ابن ماجة، قال في "نصب الراية": ومجالد فيه مقال. قلت: قال البخارى: صدوق. وأخرج له مسلم مقروناً، وأخرج له الأربعة، وقال

عنه مرفوعاً: «إن الله عز وجل ينظر فى كل يوم ثلاثمائة وستين نظرة ليس لصاحب الشاة فيها نصيب». رواه أبو بكر (الخلال) بإسناده، ولأنه لعب يصد عن ذكر الله وعن الصلاة، فأشبه اللعب بالنرد، وفيه رد على قولهم: لا نص فيها فقد ذكرنا فيها نصاً (وهو ما رواه الخلال عن واثلة)، وهى أيضاً فى معنى النرد، وقولهم: إن فيها تدبير الحرب؟ قلنا: لا يقصد هذا منها، وأكثر اللاعبين إنما يقصدون منها اللعب أو القمار، وقولهم: إن المعول فيها على حذقه وتدبيره فهو أبلغ فى اشتغاله بها وصددها عن ذكر الله تعالى وعن الصلاة وإذا ثبت تحريمها فقال القاضى: هو كالنرد فى رد الشهادة، وهذا قول مالك وأبى حنيفة، لأنه محرم مثله، وقال أبو بكر: إن فعله من يعتقد تحريمه فهو كالنرد فى حقه، وإن فعله من يعتقد إباحته لم ترد شهادته إلا أن يشغله عن الصلاة فى أوقاتها، أو يخرج به إلى الحلف الكاذب ونحوه من المحرمات، أو يلعب بها على الطريق، أو يفعل فى لعبه ما يستخف به من أجله، ونحو هذا مما يخرج به عن المروءة وهذا مذهب الشافعى، وذلك لأنه مختلف فيه فأشبهه سائر المختلف فيه اهـ ملخصاً (١٢: ٣٧).

والعجب من بعض الأحباب أنه ترك دلائل هذه المسائل التى استدركتها عليه، مع أن صاحب "الهداية" قد تعرض لها. وأما غير هؤلاء ممن ترد شهادتهم كأكل الربا، والخنث فى الردى من الأفعال والنائحة والمغنية وشارب الخمر ومدمن الشرب من غيرها على اللهو، ومن يدخل الحمام من غير مئزر، ومن يأتى باباً من الكبائر، فلا خلاف فى رد شهادتهم، لكونهم فاسقين فى أفعالهم، كما هو ظاهر، والله تعالى أعلم بالصواب.

باب شهادة أهل الذمة

أقول: شهادة أهل الذمة بعضهم على بعض جائز عندنا بالحديث الذى رويناه، وأما شهادتهم على المسلمين فلا يجوز عندنا ولا عند أحد من فقهاء الأمصار، لقوله تعالى: ﴿وَلَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلاً﴾، وأورد عليه أن أبا داود والدارقطنى قد أخرجاً عن الشعبي أن رجلاً من المسلمين حضرته الوفاة مدقوقاً ولم يجد أحداً من المسلمين يشهده على وصيته، فأشهد رجلين من أهل الكتاب فقدا الكوفة فأتيا الأشعرى -يعنى أبا موسى- فأجزاه، فقدماً بتركته ووصيته، فقال الأشعرى: هذا أمر لم يكن بعد الذى كان فى عهد رسول الله ﷺ، فأحلفهما بعد

ابن عدى: له عن الشعبي عن جابر أحاديث صالحة وعن غير جابر، وعامة ما يرويه غير محفوظة. وقال يعقوب بن سفيان: تعلم الناس فيه، وهو صدوق، فظهر منه أن الحديث

العصر: ما خانا، ولا كذبا، ولا يدلا، ولا كتما، ولا غيرا، وأنها لو صية الرجل وتركته.. فأمضى شهادتهما. وإن أبا داود والبخارى أخرجا عن ابن عباس قال: خرج رجل من بنى سهم مع تميم الدارى وعدى بن بداء، فجاب السهمى بأرض ليس بها مسلم، فلما قدموا بتركته فقدوا جاما من فضة مخصوصا بذهب، فأحلفهما رسول الله ﷺ، ثم وجد الجام بمكة فقالوا: اتبعناه من تميم وعدى ابن بداء، فقام رجلان من أوليائه فحلفا: لشهادتنا أحق من شهادتهما، وأن الجام لصاحبهم، قال: وفيهم نزلت هذه الآية: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا شَهَادَةُ بَيْنَكُمْ﴾ اهـ.

وهذان الحديثان يدلان على جواز شهادتهم على المسلمين، والجواب عنه أنه لا دلالة فى شيء من الحديثين على المدعى لشهادة لا توجد بدون الدعوى والمدعى والمدعى عليه، ولم يوجد شيء من ذلك، بل الكافران فى هاتين القضيتين كانتا وصيين ورسولين إلى الورثة من مورثهما يوصلان إليهما ما ترك، ويخبرانهم بما أوصى، فأين الدعوى؟ ومن المدعى والمدعى عليه؟ وهذا قبل أن يتهمهما الورثة، وبعد الاتهام صار المدعى عليهما، فمتى صارا شاهدين حتى يقال: إن الحديثين يدلان على قبول شهادة أهل الذمة على المسلم؟ والذي أوقعهم فى هذه الشبهة هو لفظ الشهادة، ففهموا منه الشهادة المعروفة، وإنما هو بمعنى الإخبار فقط.

وما أورد عليه أن الإخبار لا يشترط فيه العدد ولا العدالة واشترط فى القصة المذكورة، والجواب عنه: أنه ليس على وجه الاشتراط بل على وجه الاحتياط فقط، ألا ترى أنه إذا حضر أحدهم الموت، ومعه مال، وليس هناك عدلان فماذا يفعل؟ أله أن يوصى إلى واحد ليوصل ماله إلى ورثته أم لا؟ إن كان له ذلك، فقد علم أنه لا اشتراط، وإن قلتم: إنه ليس ذلك، فقد خالفتم البداة، فاندفع الإبراد.

وقال الكرابيسى والطبرى وآخرون: إن الشهادة فى القصة بمعنى الحلف، ولا أفهمه، لأنه لا قرينة عليه فى الحديثين ولا فى الآية، بل الظاهر خلافه، لأنه تعالى قال: ﴿فَيَقْسَمَانِ بِاللَّهِ لَشَهَادَتُنَا أَحَقُّ﴾، وظاهر أن معناه: أنهما يقسمان بأن ما نقول^(١) ونخبر أحق مما قالا وأخبرا به، فافهم.

(١) قلت: وهذا لا ينافى كون الشهادة بمعنى اليمين فإن اليمين تكون لتأكيد الخبر تارة كما فى اللعان قال الله تعالى: ﴿وَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ﴾.

حسن صحيح على شرط مسلم، وعلمه البيهقي بأن غير مجالد رواه عن الشعبي عن

وأخرج الدارقطني بسند فيه عمر بن راشد اليمامي عن أبي هريرة: أن النبي ﷺ قال: «لا تجوز شهادة ملة على ملة إلا ملة محمد»، وقال عبد الحق في «أحكامه»: عمر بن راشد ليس ما يقوى، ضعفه أحمد بن حنبل وأبو زرعة وابن معين، وقال الزيلعي: أخرجه ابن عدي في «الكامل»، وأعله بعمر بن راشد، وأسند تضعيفه عن البخاري وأحمد والنسائي وابن معين اهـ. فلا حجة فيه، ولو سلم فيقال: إن الملة ملتان: ملة الإسلام، وملة الكفر، فتأويل الحديث أنه لا يجوز شهادة إحدى هاتين الملتين على الأخرى إلا ملة محمد، وليس معناه أنه لا يقبل شهادة فرقة من ملة الكفر على فرقة أخرى منها، فبطل الاحتجاج. وقال السحنون في «المدونة» (٤: ٨١): ابن الحارث بن نبهان عن محمد بن عبيد الله عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أنه قال: لا تجوز شهادة أهل الملل بعضهم على بعض، وتجوز شهادة المسلمين عليهم ولا تجوز شهادتهم على المسلمين اهـ. وهو ليس بثابت، لأن الحارث بن نبهان ضعيف في الغاية وكذا محمد بن عبد الله إن كان هو العزمي، ولو صح فهو محمول على ما حملنا عليه حديث أبي هريرة من طريق عمر بن راشد، فتذكر.

قال العبد الضعيف: وما يدل على أن الشهادة المذكورة في قوله تعالى: ﴿شهادة بينكم إذا حضر أحدكم الموت حين الوصية اثنان ذوا عدل منكم أو آخران من غيركم﴾ ليست من الشهادة المتنازع فيها، وإنما هي شهادة بمعنى الإخبار عن وصاية أو رسالة أنه تعالى أوجب على الشاهدين اليمين، ولا يمين على الشاهد ولا على المدعى في الشهادة المتنازع فيها كما لا يخفى، وإنما اليمين على المدعى عليه.

ولكن يعكر عليه أن الفقهاء جعلوها شهادة ثم اختلفوا في قبولها وردها، قال الموفق في «المغنى»: «إذا شهد بوصية المسافر الذي مات في سفره شاهدان من أهل الذمة قبلت شهادتهما إذا لم يوجد غيرهما، قال ابن المنذر: وبهذا قال أكابر الماضين يعني الآية التي في سورة المائدة، ومن قاله شريح والنخعي والأوزاعي ويحيى بن حمزة، وقضى بذلك ابن مسعود وأبو موسى رضى الله عنهما، وقال أبو حنيفة ومالك والشافعي: لا تقبل، لأن من لا تقبل شهادته على غير الوصية لا تقبل في الوصية - كالفاسق - ولأن الفاسق لا تقبل شهادته فالكافر أولى، واختلفوا في تأويل الآية، فمنهم من حملها على التحمل دون الأداء، ومنهم من قال: المراد بقوله: من غيركم أى من غير عشيرتكم، ومنهم من قال: المراد بالشهادة في الآية اليمين اهـ (١٢: ٥١).

وأيضاً فقوله تعالى: ﴿حين الوصية﴾ يدل على قبول قولهما في حق الوصية ولو كافرين،

شريح من قوله. قلت: يحمل على أن الشعبي رواه عن جابر مرفوعاً وكان شريح فقيهاً

وعلى هذا فقولهما: إن الميت أوصى بكذا وكذا يوجب على الورثة العمل بوجهيته وصرف المال إليها وليس هذا إلا شهادة ملزمة، وإنما يكون من الإخبار والرسالة إذا لم يجب على الورثة العمل به، فإذا اختلفوا في وجوب العمل به دل على أنه شهادة على الميت عندهم، كما إذا شهد اثنان من الورثة أنه أوصى بكذا وكذا وهو شهادة عندهم جميعاً، فكذا هذا، فالجواب ما ذكره محمد في "الآثار": أخبرنا أبو حنيفة عن حماد عن إبراهيم في قوله تعالى: ﴿شهادة بينكم﴾ إذا حضر أحدكم الموت حين الوصية اثنان ذوا عدل منكم أو آخران من غيركم قال: منسوخة. ولفظ أبي يوسف في "الآثار" له: نسخت شهادة أهل الكتاب في السفر (ص ١٦٦)، قال محمد: وبهذا نأخذ، وهو قول أبي حنيفة، وإنما يعنى بهذه الشهادة في السفر عند حضرة الموت على وصيته، فلا تجوز على وصية المسلم ولا غير ذلك من أمره إلا المسلمين، والله أعلم اهـ (ص ٩٤).

قلت: وروى ابن جرير القول بالنسخ عن زيد بن أسلم بسند صحيح قال: كان ذلك في رجل توفي وليس عنده أحد من أهل الإسلام، وذلك في أول الإسلام والأرض حرب والناس كفار إلا أن رسول الله ﷺ وأصحابه بالمدينة، وكان الناس يتوارثون بالوصية، ثم نسخت الوصية وفرضت الفرائض وعمل المسلمون بها اهـ (٦٨:٧)، وأخرج ابن جرير وابن أبي حاتم من طريق العوفي عن ابن عباس في حديث طويل أنه قال: وهي منسوخة، كذا في "الدر المنثور" (٣٤٢:٢)، وعطية العوفي حسن الحديث، قال السيوطي في "الإتقان": والعوفي ضعيف ليس بواه، وربما حسن له الترمذي (١٩٦:٩).

فاندحض بذلك قول ابن حزم: أما دعوى النسخ فباطل إلخ (٤٠٩:٩)، وكيف يكون باطلاً، وقد ذهب إليه ابن عباس وزيد بن أسلم وإبراهيم النخعي وكفى بهم قدوة فإن الصحابة والتابعين لا يدعون النسخ بمجرد الرأي ما لم يكن عندهم نص فيه مسموع.

وادعى بعض المحققين أن الشهادة ههنا لا يمكن أن تكون بمعناها المتبادر بوجه ولا تتصور، لأن شهادتهما إما على الميت^(١) ولا وجه لها بعد موته وانتقال الحق إلى الورثة أو على الوارث^(٢) المخاصم، وكيف يشهد الخصم على خصمه، فلا بد من التاويل، وذكر أن الظاهر أن تحمل الشهادة

(١) فيه أن الشهادة على الميت يجيزها من أجاز الشهادة على الغائب، كما مر، ظ.

(٢) فيه أن شهادة بعض الورثة على الميت بأنه أوصى بكذا جائزة، وهي شهادة على الوارث المخاصم الذي ينكرها، ظ.

يرى ذلك فأفتى به فسمعه الشعبي منه فرواه مرة أخرى عنه "الجوهر النقي" (٢٤٦:٢).

في قوله سبحانه: ﴿شهادة بينكم﴾ على الحضور والإحضار إذا حضر الموت المسافر، فليحضر من يوصى^(١) إليه بإيصال ماله لوارثه مسلماً، فإن لم يجد فكافراً، والاحتياط أن يكونا اثنين، فإذا جاء بما عندهما وحصل ريبة في كتم بعضه فليحلفا، لأنهما مودعان مصدقان بيمينيهما، فإن وجد ما خانا فيه وادعيا أنهما تملكاه منه بشراء ونحوه ولا بينة لهما على ذلك يحلف المدعى عليه على عدم العلم بما ادعياه من التملك، وأنه ملك لمورثهما لا نعلم انتقاله عن ملكه، والشهادة الثانية بمعنى العلم المشاهد أو ما هو بمنزلته، لأن الشهادة، المعاينة، فالتجوز بها عن العلم صحيح قريب، والشهادة الثالثة إما بهذا المعنى أو بمعنى اليمين، وعلى هذا فلا نسخ في الآية ولا إشكال، وهو مما أفاضه الله على ببركة كلامه سبحانه، وسبب النزول وفعل الرسول ﷺ مبين لما ذكره من "روح المعاني" (٤٦:٧)، وفيه ما فيه، فتذكر.

وقال الجصاص في "الأحكام" له: والذي يقتضيه ظاهر الآية جواز شهادة أهل الذمة على وصية المسلم في السفر سواء كان في الوصية بيع أو إقرار بدين أو وصية بشيء أو هبة أو صدقة، هذا كله يشتمل عليه اسم الوصية إذا عقده في مرضه، وعلى أن الله تعالى أجاز شهادتهما عليه حين الوصية لم يخصص بها الوصية دون غيرها، وحين الوصية قد يكون إقرار بدين أو بمال عين وغيره لم تفرق الآية بين شيء منه.

ثم قد روى أن آية الدين من آخر ما نزل من القرآن، وإن كان قوم قد ذكروا أن المائدة من آخر ما نزل، وليس يمتنع أن يريدوا بقولهم: من آخر ما نزل، من آخر سورة نزلت في الجملة، لا على أن كل آية منها من آخر ما نزل، وإن كان كذلك فآية الدين لا محالة ناسخة لجواز شهادة أهل الذمة على الوصية في السفر لقوله: ﴿يا أيها الذين آمنوا إذا تدانيتم﴾ إلى قوله: ﴿واستشهدوا شهيدين من رجالكم﴾، وهم المسلمون لا محالة، لأن الخطاب توجه إليهم باسم الإيمان، ولم يخصص بها حال الوصية دون غيرها فهي عامة في الجميع، قال: ﴿من ترضون من الشهداء﴾، وليس الكفار بمرضيين في الشهادة على المسلمين، فتضمنت آية الدين نسخ شهادة أهل الذمة على وصية المسلم، ومن حيث دلت على جوازها على وصية المسلم في السفر، فهي دالة

(١) فيه أن تخصيص قوله: حين الوصية بالإيضاء بإيصال المال تقييد للمطلق بلا دليل، بل يجوز أن يوصى إليهما بإيصال المال إلى الورثة مع ما أوصى إليهم أن يفعلوا في تركته من الإنفاق في وجوه الخير، وأداء الدين ورد الوديعة ونحوها.

٥٠١٥- عن أحمد بن أبي عمران ثنا أبو خيثمة ثنا أبو خالد الأحمر عن مجالد عن الشعبي عن جابر أن اليهود جاؤوا إلى رسول الله ﷺ برجل وامرأة منهم زنيا،

أيضا على وصية الذمي، ثم نسخ في جوازها على وصية المسلم بأية الدين وبقي حكمها على الذمي في السفر وغيره إذ كانت حالة السفر والحضر سواء في حكم الشهادات. ولا يخفى متانة هذا الكلام ورزاقته ولكن ابن حزم مجبول على قصر النصوص على ظواهرها ينكر تعديتها إلى غير موارد لعل جامعة مشتركة بينها، ويرمى الفقهاء بالكذب على الله جهارا.

وكم من عائب قولاً صحيحاً وآفته من الفهم السقيم:

ودلت الآية على جواز شهادة الوصيين على وصية الميت لأن في التفسير أن الميت أوصى إليهما وأنهما شهدا على وصيته، ودلت على أن القول قول الوصي فيما في يده للميت مع يمينه، لأنهما على ذلك استحلفاً، ودلت على أن دعواهما شري شيء من الميت غير مقبولة إلا ببينة، وأن القول قول الورثة: إن الميت لم يبع ذلك منهما مع إيمانهم اهـ (٢: ٤٩١).

تأويل ما ورد في بعض الآثار: إن سورة المائدة لم ينسخ منها شيء:

وتبين بذلك أن الحنفية ليسوا بقائلين بنسخ الآية جملة، وإنما قالوا بنسخ جزء منها وهو شهادة الكافرين على وصية المسلم، فلا يرد عليهم ما رواه ابن حزم من طريق عائشة رضي الله عنها أن سورة المائدة آخر سورة نزلت، فما وجدتم فيها حلالاً فحللوه، وما وجدتم فيها حراماً فحرّموه، ومن طريق أبي ميسرة عمرو بن شرحبيل قال: لم ينسخ من سورة المائدة شيء (٩: ٤٠٧)، فإن الحلال والحرام أكثر ما يطلق في المآكل والمشارب، ومراد أبي ميسرة أن عامتها محكمة لم ينسخ منها آية كاملة، ولا ينافيه نسخ شيء يسير منها، وقد ذكر من صنف في النسخ والمنسوخ أن من المائدة قوله تعالى: ﴿ولا الشهر الحرام﴾ منسوخ بإباحة القتال فيه، وقوله تعالى: ﴿فإن جاءوك فاحكم بينهم أو أعرض عنهم﴾ منسوخ بقوله: ﴿وأن احكم بينهم بما أنزل الله﴾ وقوله تعالى: ﴿أو آخرا من غيركم﴾ منسوخ بقوله: ﴿وأشهدوا ذوي عدل منكم﴾، كما في "الإتقان" (٢: ٢٤).

قلت: واتفقت الأمة على نسخ قوله: ﴿ولا الشهر الحرام﴾ بإباحة القتال فيه، كما تقدم في الجهاد، فلا بد من التأويل في قول عائشة رضي الله عنها وأبي ميسرة، فافهم.

قوله: عن أحمد بن أبي عمران إلخ. قال المحقق في "الفتح": ثم قول القائل لا يقبل ما تفرد به مجالد، يجري فيه ما ذكرنا من أن الراوى المضعف إذا قامت دلالة على صحة ما رواه حكم به

فقال لهم رسول الله ﷺ: «أثتوني بأربعة منكم يشهدون»، رواه الطحاوى وهذا سند جيد، ابن أبى عمران وثقه ابن يونس، وباقي السند على شرط الشيخين خلا مجالداً فإن مسلماً انفرد به (الجوهر النقى ٢: ٢٤٦).

لارتفاع وهم الغلط، ولا شك أن رجمه عليه السلام اليهوديين كان بناء على ما سأل من حكم التوراة فيهما وأجيب به من أن حكمها الرجم شهادة أربعة، فلا بد من كونه بنى على شهادة أربعة منهم، وإن لم يذكر فى الرواية المشهورة، لأن القصة كانت فيما بين يهود فى محالهم وأماكنهم، فهذه دلالة على أن مجالداً لم يغلط فى هذه وأنت علمت فى مسألة أهل الأهواء أن مراد الآية فسق الأفعال، لأنه الذى يتهم صاحبه بالكذب لا الاعتقاد (جواب عن استدلال الخصم بقوله تعالى: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾ والكافر أشد من الفاسق، فلا يقبل شهادته أصلاً). إلا أن شهادتهم على المسلمين نسخت بقوله تعالى: ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ فبقيت على بعضهم بعضاً، وأيضاً فإن الذمى من أهل الولاية على جنسه بدليل ولايته على أولاده الصغار ومماليكه، فجازت شهادته على جنسه، بخلاف المرتد المقيس عليه؛ إذ لا ولاية له أصلاً، فلا شهادة له اهـ ملخصاً (٦: ٤٨٩).

مجالد بن سعيد:

فاندحض بذلك قول ابن حزم: مجالد هالك إلخ (٩: ٤١١)، وكيف يكون هالكا، وقد استشهد به مسلم فى الصحيح ووثقه النسائى مرة، وقال يعقوب بن سفيان: تكلم الناس فيه وهو صدوق. وقال العجلي: جائز الحديث، وهو أرفع من أشعث بن سوار. وقال البخارى: صدوق، كذا فى "التهذيب" (١٠: ٤١) وسرد أقوال الجارحين والسكوت عن أقوال المعدلين بعيد من الإنصاف، هذه عادة ابن حزم فى "المحلى"، كما لا يخفى على من أمعن النظر فيه، واحتج من رد شهادة أهل الذمة مطلقاً بقوله تعالى: ﴿وَاشْهَدُوا ذُوَى عَدْلِ مِنْكُمْ﴾، وقوله: ﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رَجَالِكُمْ﴾، وقوله: ﴿مَنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشَّهَدَاءِ﴾.

قال الشافعى رحمه الله: ففى هاتين الآيتين دلالة على أن الله تعالى إنما عنى المسلمين دون غيرهم، قلنا: نعم! إنما عنى المسلمين على المسلمين لأن الخطاب فى الآيتين للمسلمين، قال الله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ﴾ إلى قوله: ﴿مَنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشَّهَدَاءِ﴾ فلما أمرنا بذلك إذا تداينا علمنا أن المراد الشهادة على المسلمين، وقال: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَقْتُمُ النِّسَاءَ﴾ ثم قال: ﴿وَاشْهَدُوا

٥٠١٦- نازيد بن الحباب عن عون بن معمر عن إبراهيم الصائغ قال: سألت نافعا - هو مولى ابن عمر - عن شهادة أهل الكتاب بعضهم على بعض، فقال: تجوز. رواه ابن أبي شيبة (المحلى ٩: ٤١٠).

٥٠١٧- ومن طريق أبي عبيد عن أبي الأسود عن ابن لهيعة عن عمرو بن الحارث عن قتادة أن علي بن أبي طالب قال: تجوز شهادة النصراني على النصراني (المحلى ٩: ٤١٠) وأعله بالانقطاع وبابن لهيعة، أما الانقطاع فليس بعلّة عندنا في القرون الفاضلة، وأما ابن لهيعة فحسن الحديث، كما مر غير مرة.

٥٠١٨- ومن طريق يحيى بن سعيد القطان عن الثوري عن عمرو بن ميمون عن عمر بن عبد العزيز أنه أجاز شهادة نصراني على مجوسى أو مجوسى على نصراني. (المحلى ٩: ٤١٠)، وصححه ابن حزم.

٥٠١٩- قال: وصح من طريق شعبة عن حماد بن أبى سليمان أنه قال: تجوز شهادة النصراني على اليهودى واليهودى على النصراني، هم كلهم أهل الشرك، وصح أيضاً هذا عن الشعبي وشريح وإبراهيم النخعي اهـ.

ذوى عدل منكم، فهذا أيضاً على طلاق المسلمين، فلا دلالة فيه على رد شهادة أهل الذمة بعضهم على بعض (الجواهر النقى ٢: ٢٤٦).

قوله: نازيد بن الحباب إلى آخر الباب: دلالة الآثار على جواز شهادة أهل الذمة بعضهم على بعض ظاهرة. وقول على رضى الله عنه: تجوز شهادة النصراني على النصراني لا يفيد ردها على اليهودى والمجوسى وغيرهما، كما لا يخفى.

الجواب عن حجة من لم يقبل شهادة أهل ملة على أهل ملة أخرى من الكفار:

وقد قال بعض الفقهاء من التابعين بقبول شهادة النصراني واليهودى على اليهودى دون النصراني على اليهودى وعكسه كما ذكره ابن حزم واحتجوا بقوله تعالى: ﴿وَأُغْرِنَا بَيْنَهُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ﴾ قلنا: هذا يستلزم رد شهادة النصراني على النصراني أيضاً، وكذلك اليهودى على اليهودى، فإن معنى الآية: أغرينا بين الذين قالوا: إنا نصارى العدواة والبغضاء. وقال فى اليهود: ﴿بِأَسْهَمَ بَيْنَهُمْ شَدِيدَ تَحْسِبِهِمْ جَمِيعًا وَقُلُوبُهُمْ شَتَّى﴾ وأنتم لا تقولون برد شهادة أهل

باب شهادة الخصى

٥٠٢٠- قال ابن أبى شيبة: حدثنا ابن علية عن ابن عون عن ابن سيرين أن عمر أجاز شهادة علقمة الخصى على ابن مظعون (نصب الراية).

٥٠٢١- وأخرج أبو نعيم في "الحلية" عن أبى المتوكل أن الجارود شهد على قدامة في شرب الخمر فقال عمر رضى الله عنه: هل معك شاهد آخر؟ قال: لا. فقال عمر: يا جارود! ما أراك إلا مجلوداً قال: يشرب ختنك وأجلد أنا؟ فقال العلقمة الخصى لعمر: أتجوز شهادة الخصى؟ قال: ما بال الخصى لا يقبل شهادته؟ قال: فإنى أشهد أنى رأيته يقىء، فقال عمر: ما قاءها حتى شربها. فأقامه ثم جلده الحد (نصب الراية).

ملة على جنسهم، وأيضاً فقد تقدم أن العداوة الدينية وهى المرادة بالعداوة والبغضاء ههنا لا توجب رد شهادة الشاهد، وإنما توجه العداوة الدنيوية ولا نزاع فيها، فلو شهد نصرانى على يهودى وبالعكس بل ونصرانى على نصرانى واتهم بالعداوة الدنيوية لم تقبل شهادته كما إذا اتهم بها مسلم على مسلم، فافهم.

وقد تقدم الجواب عن احتجاجهم بحديث أبى هريرة رفعه: «لا تجوز شهادة ملة على ملة إلا ملة محمد ﷺ» فتذكر. وبهذا خرج الجواب عن بحث ابن الهمام رحمه الله فى هذا المقام حيث قال بعد تعليقه رد شهادة المرتد بأنه لا ولاية له أصلاً، وبأنه يتقول على المسلم لغيظه بقهره فكان متهما فيه، بخلاف أهل ملة على أهل ملة أخرى، لأنه وإن عاداه ليس أحدهم تحت قهر الآخر، فلا حامل على التقول عليه، قال: ولا يخفى ما فيه، إذ مجرد العداوة مانع من القبول، كما فى مسلم يعادى مسلماً إلخ.

الجواب عن بحث ابن الهمام فى هذا المقام:

وحاصل الجواب: أن المرتد متهم بالعداوة الدنيوية، وهى الموجبة لرد الشهادة، بخلاف أهل ملة أخرى، فإنه ليس بمتهم بها، بل بالعداوة الدينية، وليست بمانعة من قبول الشهادة كما فى مسلم يعادى مسلماً، فإن العداوة الدينية لا تحمل على التقول على الخصم كما مر، والله تعالى أعلم، ظ.

باب شهادة الخصى

أقول: دلالة الأحاديث على الباب ظاهرة ولكنه معارضة ما أخرجه عبد الرزاق أن عمر حد قدامة بشهادة جارود وأبى هريرة وتصدقى امرأة قدامة، وليس فيه ذكر لعلقمة الخصى، كما فى

باب شهادة ولد الزنا

٥٠٢٢- عن عروة بن الزبير قال: بلغ عائشة رضى الله عنها أن أبا هريرة رضى الله عنه يقول: إن رسول الله ﷺ قال: لأن أمتع بسوط في سبيل الله أحب إلى من أن أعتق ولد الزنا، وإن رسول الله ﷺ قال: «ولد الزنا شر الثلاثة» و «أن الميت يعذب ببكاء الحمى»، فقالت عائشة: رحم الله أبا هريرة! أساء سمعاً فأساء إصاباً. أما قوله: لأن أمتع بسوط في سبيل الله أحب إلى من أن أعتق ولد الزنا أنها لما نزلت: ﴿فلا اقتحم العقبة وما أدراك ما العقبة﴾ قيل: يا رسول الله! ما عندنا ما نعتق إلا أن أحدنا له جارية سوداء تخدمه وتسعى عليه، فلو أمرناهن فزنین فجئن بالأولاد فأعتقناهم؟ فقال رسول الله ﷺ: «لأن أمتع بسوط في سبيل الله أحب إلى من أن آمر بالزنا، ثم أعتق الولد».

”نصب الراية“ (٢: ٢١٢)، وقال ابن حجر في ”الفتح“: سنده صحيح (فتح القدير ١٣: ٢٤) فإن أمكن التوفيق فيها، وإلا فالترجيح لما رواه ابن سيرين، لأنه تابعه عليه أبو المتوكل، ولم يتابع رواية عبد الرزاق. ثم المسألة ثانية من الأصول، لأن الخصا لا دخل له في رد الشهادة، فالأثر المذكور للاستشهاد لا للإثبات، فافهم.

قال العبد الضعيف: وقد أخرج أبو على بن السكن من طريق على بن عاصم عن أبي ربحانة عن علقمة الخصى يقول: لما قدم الجارود على عمر قال: إن قدامة شرب الخمر، قال: من يشهد معك؟ قال: علقمة الخصى، قال: فأرسل إلى عمر فقال: أتشهد على قدامة؟ فقلت: إن أجزت شهادة خصى، قال: أما أنت فإننا نجيز شهادتك، فقلت: أنا أشهد على قدامة أنى رأيته تقياً الخمر، قال عمر: لم يقأها حتى شربها الحديث، كذا في ”الإصابة“ (٥: ٢٣٣)، وأخرج ابن حزم في ”الحلى“ من طريق سحنون: ثنا ابن وهب أنا السرى بن يحيى حدثنا الحسن البصرى فذكر نحوه (١١: ١٤٨)، فهذه طرق عديدة تؤيد أثر ابن سيرين، ودالاتها على جواز شهادة الخصى إذا كان عدلاً ظاهرة، ولا دلالة فيها على جواز إقامة الحد بمجرد الشهادة على تقي الخمر، لما سنذكره إن شاء الله تعالى، ظ.

باب شهادة ولد الزنا

قوله: عن عروة إلخ. قال العبد الضعيف: ذهب أكثر أهل العلم إلى أن شهادة ولد الزنا جائزة في الزنا وغيره إذا كان عدلاً، منهم عطاء والحسن والشعبي والزهرى والشافعى وإسحاق

وأما قوله: «ولد الزنا شر الثلاثة»، فلم يكن الحديث على هذا، إنما كان رجل من المنافقين يؤذى رسول الله ﷺ، فقال: من يعذرني من فلان؟ قيل: يا رسول الله! مع ما به ولد زنا. فقال رسول الله ﷺ: «هو شر الثلاثة» والله عز وجل يقول: ﴿ولا تزر وازرة أخرى﴾، الحديث أخرجه الحاكم في «المستدرک» (٢: ٢١٥)، وقال: صحيح على شرط مسلم. وقال الذهبي: كذا قال، وفيه سلمة بن الفضل (الأبرش)، لم يحتج به مسلم وقد وثق اهـ.

قلت: وثقه ابن معين وهو أقعد الناس بهذا الشأن وثبته جرير في ابن إسحاق. وقال ابن سعد: كان ثقة صدوقاً. وقال أبو داود: ثقة. وقال أحمد: لا أعلم إلا خيراً. وقال ابن عدى: أحاديثه متقاربة محتملة. وقال أبو حاتم: محله الصدق، يكتب حديثه ولا يحتج به، وذكره ابن حبان في «الثقات»، وتكلم فيه ابن المديني وإسحاق بن راهويه، كما في «التهذيب» (٤: ١٥٣).

وأبو عبيد وأبو حنيفة وأصحابه رحمهم الله تعالى، وقال مالك والليث: لا تجوز شهادته في الزنا وحده، لأنه متهم، فإن العادة في من فعل قبيحا أنه يحب أن يكون له نظراء، وحكى عن عثمان أنه قال: ودت الزانية أن النساء كلهن زنين. ولنا: عموم الآيات، وأنه عدل مقبول الشهادة في غير الزنا، فقبل في الزنا كغيره ومن قبلت شهادته في القتل كولد الرشدة. قال ابن المنذر: وما احتجوا به غلط من وجوه: أحدها أن ولد الزنا لم يفعل قبيحا يحب أن يكون له نظراء فيه.

والثاني: أننى لا أعلم ما ذكر عن عثمان ثابتاً عنه، وأشبه ذلك أن لا يكون ثابتاً عنه، وغير جائز أن يطلق عثمان كلاماً بالظن عن ضمير امرأة لم يسمعها تذكروه. (وفيه أنه لم يقل ذلك عن امرأة بعينها وإنما ذكر عادة أهل السوء أنهم يودون أن يكون الناس كلهم أهل السوء أمثالهم، وهذا مما لا ينكره من وقف على العادات، فإن كل إناء يترشح بما فيه).

الثالث: أن الزاني لو تاب لقبلت شهادته، وهو الذى فعل القبيح، فإذا قبلت شهادته مع ما ذكره فغيره أولى، فإنه لا يجوز أن يلزم ولده من وزره أكثر مما لزمه، وما يتعدى الحكم إلى غيره من غير أن يثبت فيه مع أن ولده لا يلزمه شيء من وزره لقول الله تعالى: ﴿ولا تزر وازرة وزر أخرى﴾، وولد الزنا لم يفعل شيئاً يستوجب به حكماً، كذا في «المنعى» (١٢: ٧٣).

وقال ابن حزم في «المحلى»: وقال مالك والليث: يقبل في كل شيء إلا في الزنا، وهذا فرق لا نعرفه عن أحد قبلهما، قال الله عز وجل: ﴿فإن لم تعلموا آباءهم فإخوانكم في الدين

باب قبول شهادة المرأة الواحدة فيما لا يطلع عليه الرجال من عورات النساء

٥٠٢٣- أخبرنا ابن جريج عن ابن شهاب الزهري قال: مضت السنة أن تجوز شهادة النساء فيما لا يطلع عليه غيرهن من ولادات النساء وعيوبهن، رواه عبد الرزاق في "مصنفه" (زيلعي ٢: ٢٠٨)، وسنده صحيح.

٥٠٢٤- ثنا عيسى بن يونس عن الأوزاعي عن الزهري قال: مضت السنة أن تجوز شهادة النساء فيما لا يطلع عليه غيرهن من ولادات النساء وعيوبهن وتجوز شهادة القابلة وحدها في الاستهلال، رواه ابن أبي شيبة (الجوهر النقي ٢: ٢٤٤). قال: وفي "الحلى" لابن حزم: وصح عن ابن عباس وعن عثمان وعلى أمير المؤمنين وابن عمر والحسن البصري والزهري اهـ.

ومواليكم)، وإذا كانوا إخواننا في الدين فلهم ما لنا وعليهم ما علينا، فإن قيل: قد جاء «ولد الزنا شر الثلاثة»، قلنا: هذا عليكم لأنكم تقبلونه فيما عدا الزنا، ومعنى هذا الخبر عندنا أنه في إنسان بعينه للآية التي ذكرنا اهـ (٩: ٤٣٠).

قلت: قد أول ابن حزم الحديث برأيه ولم يذكر له مستندا من السنة وقد ظفرت به -الله الحمد- عن عائشة رضي الله عنها عند الحاكم في "المستدرک" وهو صريح في أن قوله: «ولد الزنا شر الثلاثة» كان في إنسان بعينه، وفيه دلالة على عظيم منزلة عائشة رضي الله عنها في فقه الحديث وأنها كانت منه بمكان فله درها.

باب قبول شهادة المرأة الواحدة فيما لا يطلع عليه الرجال من عورات النساء

قوله: أخبرنا ابن جريج إلخ. قال العبد الضعيف: وروى محمد بن الحسن الإمام في أول باب شهادات النساء من الأصل عن أبي يوسف عن غالب بن عبد الله (الصحيح: ابن عبيد الله، كما في "الميزان") عن مجاهد وعن سعيد بن المسيب وعن عطاء بن أبي رباح وطاوس قالوا: قال رسول الله ﷺ: شهادة النساء جائزة فيما لا يستطيع الرجال النظر إليه، قال المحقق في "الفتح": وهذا مرسل يجب العمل به اهـ. قلت: وكيف يجب العمل به، وغالب ضعيف لم يوثقه أحد فيما علمنا، وترجمته مستوفاة في "الميزان" و"اللسان" (٤: ٤١٤) اللهم إلا أن يقال: إنه قد تأيد

٥٠٢٥- عن الثوري عن أشعث عن الحسن والشعبي قالا: يجوز شهادة المرأة الواحدة فيما لا يطلع عليه الرجال، رواه عبد الرزاق في "مصنفه" (الجواهر النقى ٢: ٢٤٤)، وسنده صحيح.

٥٠٢٦- أخبرنا أبو حنيفة عن حماد عن إبراهيم أنه كان يجيز شهادة المرأة على الاستهلال في الصبي. قال محمد: وبه نأخذ إذا كانت عدلا مسلمة. وكان أبو حنيفة يقول: لا تقبل على الاستهلال إلا شهادة رجلين أو رجل وامرأتين، فأما الولادة من الزوجة فتقبل فيها شهادة المرأة، إذا كانت عدلا مسلمة، فهذا عندنا سواء (كتاب الآثار ص ٩٥).

بما رواه الدارقطني في "سننه" من طريق محمد ابن عبد الملك الواسطي عن الأعمش عن أبي وائل عن حذيفة عن النبي ﷺ أنه أجاز شهادة القابلة.

قال الدارقطني: محمد بن عبد الملك لم يسمع من الأعمش، بينهما رجل مجهول وهو أبو عبد الرحمن المدائني اهـ من الزيلعي (٢: ٢٠٩) قلت: وكيف يكون مجهولا وقد روى عنه ثقتاه: أحدهما محمد بن عبد الملك هذا والثاني حبرول بن جيفل أبو توبة النميري، وهو صدوق، كما في "اللسان" (٢: ١٠١ و ٤٠٦: ٦)، ومذهب الدارقطني أن من روى عنه ثقتان ارتفعت جهالة حاله وثبتت عدالته كما مر في المقدمة، فالحديث صالح للاحتجاج، ولا أقل من أن يستشهد به. وأيضا فقول الدارقطني أن محمد بن عبد الملك لم يسمع من الأعمش محل تأمل، فيحتمل أن يكون هذا هو محمد بن عبد الملك عبد الواسطي الكبير أبو إسماعيل وهو يروي عن إسماعيل بن أبي خالد ويحيى بن أبي كثير وغيرهما من طبقة الأعمش، ذكره ابن حبان في "الثقات"، كما في "التهذيب" (٩: ٣١٨)، وقد تأيد هذا المرفوع بمرسل ابن شهاب المذكور في المتن، وله طرق عديدة، كما في الزيلعي وبما رويناه عن علي وعمر بن الخطاب رضي الله عنهما، وروينا ذلك عن أبي بكر، وهو قول الزهري والنخعي والشعبي والحسن البصري وشريح وأبي الزناد ويحيى بن سعيد الأنصاري وحماد بن أبي سليمان قال: وإن كانت يهودية، كل ذلك قالوه في الاستهلال إلا الشعبي وحمادا فقا في كل ما لا يطلع عليه إلا النساء وهو قول الليث بن سعد، وقال الثوري: يقبل في عيوب وما لا يطلع عليه إلا النساء المرأة الواحدة، وهو قول أبي حنيفة وأصحابه، وصح عن ابن عباس رضي الله عنهما، كما في "المحلى" (٩: ٣٩٩)، وفي كل ذلك دليل على صحة ما روى في الباب مرفوعا، والله تعالى أعلم.

٥٠٢٧- عن جابر عن عبد الله بن نجى عن على قال: شهادة القابلة جائزة في الاستهلال، لفظ "الدارقطنى" (٥٢٤:٢). ولفظ عبد الرزاق عن الثورى به: أن علياً أجاز شهادة المرأة القابلة وحدها في الاستهلال (زيلعى ٢٠٨:٢)، وقال: هذا سند ضعيف، فإن الجعفى وابن نجى فيهما مقال اهـ.

وجه الاستدلال بقوله عليه السلام: «شهادة النساء جائزة فيما لا يستطيع الرجال النظر إليه» أن الجمع المحلى باللام يراد به الجنس إذا لم يكن ثمة معهود، والكل ليس بمراد قطعاً، فيراد به الأقل ضرورة بطلان العدد بواسطة الجنسية، وهو حجة على الشافعى رحمه الله فى اشتراط الأربع، وعلى ابن أبى ليلى فى اشتراط الثنتين. ذكره فى "المبسوط"، وذكر فى الإيضاح مالكا. مكان ابن أبى ليلى، ولما لك أن المعتبر فى الشهادة أمران: العدد والذكورة، فبقى العدد. ولنا ما ذكرنا من الحديث مرفوعاً ومن أقوال الصحابة والتابعين موقوفة عليهم، وفيه دلالة على كفاية المرأة^(١) الواحدة فى ما لا يطلع عليه الرجال.

وفى "نوادير الفقهاء" لابن بنت نعيم: أجمع الصحابة على أن المرأة الواحدة مقبولة على الولادة. (الجواهر النقى ٢٤٤:٢)، وقال الموفق فى "المغنى": يقبل فيما لا يطلع عليه الرجال مثل الرضاع^(٢) والولادة والحيض والعدة وما أشبهها شهادة امرأة عدل، لا نعلم بين أهل العلم خلافاً فى قبول شهادة النساء المنفردات فى الجملة، وقد روى عن على رضى الله عنه أنه أجاز شهادة القابلة وحدها فى الاستهلال. رواه الإمام أحمد وسعيد بن منصور، إلا أنه من حديث جابر الجعفى، وأجازة شريح والحسن والحارث العكللى وحماة اهـ (١٧:١٢).

وأما شهادتهن على استهلال الصبى فتقبل فى حق الصلاة عليه بالاتفاق، أما فى حق الإرث فتعدهما كذلك، وعند أبى حنيفة: لا تقبل إلا شهادة رجلين أو رجل وامرأتين، لأن الاستهلال صوت مسموع والرجال والنساء فيه سواء، فكان مما يطلع عليه الرجال، بخلاف الولادة فلإنها

(١) فإن شهد الرجل بذلك تقبل شهادته وحده لأنه أكمل من المرأة، فإذا اكتفى بها وحدها فلا ينكتفى به أولى، ولأن ما قبل فيه قول المرأة الواحدة قبل فيه قول الرجل كذا فى "المغنى" (١٨:١٢) ولو شهد بالولادة فقال: فأجأتها فاتفق نظرى إليها تقبل إذا كان عدلاً، ولو قال: تعددت النظر اختلف المشائخ فيه، فقال بعضهم: تقبل، وبعضهم: لا، قال المحقق فى "الفتح" (٤٥٥:٦)، وذهب الأصمطخري من الشافعية إلى أن شهادة الرجال لا تقبل فيما لا يطلع عليه غير النساء، كذا فى "فتح البارى" (١٩٨:٥)، ظ.

(٢) فيه خلاف أبى حنيفة وأصحابه، ظ.

قلت: أما جابر فوثقه الثورى وشعبة، وأما ابن نجى فقال النسائي: ثقة، وذكره ابن حبان فى "الثقات" مع تعنتهما فى الجرح، وقال البزار: سمع هو وأبوه من على، كذا

انفصال الولد من الأم، فلا يطلع عليه الرجال، وهما يقولان: صوته يقع عند الولادة، وعندها لا يحضر الرجال، فصار كشهادتهن على نفس الولادة، وبقولهما قال الشافعى وأحمد وهو أرجح كما فى "فتح القدير" (٤٥٥:٦) ويؤيدهما ما ذكره ابن حزم فى "المحلى": رويناه ذلك عن أبى بكر وعمر رضى الله عنهما وأن عمر ورث بذلك اهـ (٣٩٩:٩).

لا يثبت الرضاع قضاء إلا بشهادة رجلين أو رجل وامرأتين:

فائدة: لا تقبل شهادة النساء منفردات على الرضاع عندنا، لأنه يجوز أن يطلع عليه محارم المرأة من الرجال، فلم يثبت بالنساء منفردات، بل لا بد من رجلين أو رجل وامرأتين. قال الحافظ فى "الفتح": وذهب الجمهور إلى أنه لا يكفى فى ذلك شهادة المرضعة لأنها شهادة على فعل نفسها. وقد أخرج أبو عبيد من طريق عمر والمغيرة ابن شعبة وعلى بن أبى طالب وابن عباس أنهم امتنعوا من التفرقة بين الزوجين بذلك، فقال عمر: فرق بينهما إن جاءت بيينة، وإلا فخل بين الرجل وامرأته إلا أن يتنزاها، ولو فتح هذا الباب لم تشأ امرأة أن تفرق بين الزوجين إلا فعلت اهـ (١٩٨:٥)، سكت الحافظ عنه فهو حسن أو صحيح عنده على أصله الذى مر ذكره غير مرة، والبينة إنما هو رجلان أو رجل وامرأتان. واحتج من قبل شهادة المرضعة وحدها ومنهم أحمد وهو قول الأوزاعى، ونقل عن عثمان وابن عباس رضى الله عنهما والزهرى والحسن وإسحاق بحديث عقبة بن الحارث عند البخارى وغيره أنه تزوج أم يحيى بنت أبى إهاب، فجاءت أمة سوداء فقالت: قد أرضعتكما، فذكرت ذلك للنبي ﷺ، فأعرض عني. قال: فتنحيت فذكرت ذلك له، قال: وكيف وقد زعمت أنها قد أرضعتكما؟ فنهاه عنها.

وروى عبد الرزاق عن ابن جريج عن ابن شهاب قال: فرق عثمان بين ناس تناكحوا بقول امرأة سوداء أنها أرضعتهم. قال ابن شهاب: الناس يأخذون بذلك من قول عثمان اليوم، وأجيب بأنه ﷺ لم يلزم عقبة بفراق امرأته بل قال له: دعها عنك. وفى رواية: «كيف قد زعمت». زاد الدارقطنى فى رواية أيوب فى آخره: لا خير لك، فأشار إلى أن ذلك على التنزيه. كذا فى "فتح البارى" أيضا. وعليه يحمل ما روى عن عثمان ومعناه: أنه أمر ناسا تناكحوا أن يفارقوا أزواجهم تنزاها بقول امرأة سوداء زعمت أنها أرضعتهم.

فى "التهذيب" (٥٥:٦)، فالحديث حسن. وروى عبد الرزاق عن الأسلمى عن إسحاق

قال ابن حزم فى "المحلى": وروينا عن عمر وعلى والمغيرة بن شعبة وابن عباس أنهم لم يفرقوا بشهادة امرأة واحدة فى الرضاع، وهو قول أبى عبيد قال: أفنى فى ذلك بالفرقة، ولا أقضى بها. وروينا عن عمر: أنه قال: لو فتحنا هذا الباب لم تشأ امرأة أن تفرق بين رجل وامرأته إلا فعلت. قال ابن حزم: وأما الرواية عن عمر: لو فتحنا هذا الباب. فهو عن الحارث الغنوى وهو مجهول. وأيضاً فإن هذا كلام بعيد عن عمر قول مثله، لأنه لا فرق بين هذا وبين أن لا يشاء رجلان قتل رجل وإعطاء ماله لآخر وتفريق امرأته عنه إلا قدراً على ذلك بأن يشهدا عليه بذلك، وبضرورة العقل يدرى كل أحد أنه لا فرق بين امرأة وبين رجل، وبين رجلين وبين امرأتين، وبين أربعة رجال وبين أربعة نسوة فى جواز تعمد الكذب والتواطئ عليه، وهذا كله لا معنى له، إنما هو القرآن والسنة ولا مزيد اهـ ملخصاً (٤٠٣:٩).

قلت: أما الكلام فى السند فإن ابن حزم قد جهل كثيراً من المعروفين، فالأمان مرتفع عن تجهيله ما لم يوافق غير، ولم نر أحداً قبله تكلم فى هذا الحديث لأجل الحارث هذا، وأيضاً فإن أبى عبيد حين أخرج الحديث احتج به وهو إمام فى الفقه والحديث لا يحتج إلا بما هو صحيح عنده، وأما الكلام فى المعنى فقد صح عن عمر أنه كان لا يبرى شهادة امرأة واحدة فى الرضاع، روى ابن وهب عن عبد الرحمن بن زيد بن أسلم عن أبيه أن رجلاً جاء إلى عمر بن الخطاب بامرأة، فقال: يا أمير المؤمنين! إن هذه تزعم أنها أرضعتنى وأرضعت امرأتى، فقال: فأما إرضاعها امرأتى فمعلوم، وأما إرضاعها إياى فلا يعرف ذلك، فقال عمر: كيف أرضعتيه؟ فقالت: مررت وهو ملقى بيكى وأمه تعالج خبزاً لها، فأخذته إلى، فأرضعته وسكته، فأمر بها عمر فضربت أسواطاً وأمره أن يرجع إلى امرأته، كذا فى "المدونة" (٢٩٢:٢).

وهذا مؤيد لما رواه أبو عبيد كما لا يخفى. وأما قوله: إن هذا كلام بعيد عن عمر قول مثله إلخ. فإنما يستبعده من لم يقف على جبلة النساء وعادتهن فى إضرار من عادينه لا سيما إذا عادين ضرائرهن، فلا يألون عن جهد فى تفريقهن عن الزوج ولو بدعوى الإرضاع. وأما قوله: لا فرق بين امرأة وبين رجل وبين رجلين وبين امرأتين وبين أربعة رجال وبين أربع نسوة إلخ فيرده قوله تعالى: ﴿أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى﴾ وقوله ﷺ: «جعلت شهادة النساء على النصف من شهادة الرجال» وهو يفيد أن الرجل خير من المرأة، والمرأتان خير من امرأة، وأن ضلال امرأتين أبعد من ضلال واحدة، فكيف يصح القول بالتسوية بين المرأة والرجل وبين المرأتين وواحدة؟ وفى المثل

عن ابن شهاب عن عمر رضى الله عنه نحوه (زيلعى ٢: ٢٠٩)، وهو مع انقطاعه صالح للاعتبار.

السائر: إذا كان السر بين اثنين شاع، وبمثل هذا الكلام لا ترد الأخبار، وإلا لا نفتح باب الزندقة والإلحاد، ورد من شاء من الأحاديث ما شاء برأيه، وادعى أن هذا كلام بعيد عن النبي ﷺ قول مثله، لكون عقله القاصر يستبعده ويعجز عن دركه، ولو كنا ردنا شيئا من السنة بمثل هذا الاستبعاد لكان ابن حزم أول من زمانا بمصادمة الشرع بالرأى الفاسد والقياس الكاسد، لأن القذاة فى عين غيره جبل، فافهم، ولا تكن من الغافلين.

وأىضا: فإن الأصل فى باب الشهادة أن لا يقبل أقل من رجلين أو رجل وامرأتين لقوله تعالى: ﴿وَأَشْهِدُوا ذُوَى عَدْلِ مِنْكُمْ وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ﴾، وقوله: ﴿فَإِنْ لَمْ يَكُنَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ﴾، ولا يترك هذا الأصل إلا بنص قاطع مثله أو إجماع، ولا نص فى قبول شهادة المرضعة وحدها، والذي ذكروه من حديث عقبة بن الحارث ليس بنص على وجوب الحكم بها كما مر، بل الظاهر كونه محمولا على التورع، ألا ترى أنه ﷺ أعرض عنه فى المرة الأولى، وقبل فى الثانية أيضا، وإنما قال له: «دعها عنك» فى الثالثة، لو كان حكم ذلك الإخبار وجوب التفريق لأجابه به من أول الأمر، إذ الإعراض قد يترتب عليه ترك السائل المسألة بعد ذلك، ففيه تقرير على المحرم.

مما يؤيد حمله على التورع أنه ﷺ أمر عقبة بفراق امرأته بقول الأمة، ولا شهادة للعبد، ولا للأمة، كما تقدم، فقد ورد التصريح فى الحديث بأنها كانت أمة سوداء، كما فى "الفتح البارى" (١٩٧: ٥)، واحتجاج الخصم به على قبول شهادة الإمام والعبيد مصادرة على المطلوب، فإن كونها شاهدة فى محل النزاع، فعلم أنه قال له ذلك لظهور اطمئنان نفسه بخبرها لا من باب الحكم، وقد قلنا: أنه إذا وقع فى القلب صدقها يستحب التنزه ولو بعد النكاح، وكذا إذا شهد به رجل واحد (فتح القدير ٣: ٣٢٤).

وأما انتفاء الإجماع: فظاهر لا ينكره إلا مجادل مكابر، فإن ابن حزم ومن تبعه لا يقدرّون على إنكار اختلاف الصحابة والتابعين فى شهادة المرضعة وحدها، وإنما أجمعوا على أن شهادة النساء وحدهن تجوز فيما لا يحل للرجال النظر إليه من عورات النساء، صرح به الشافعى رحمه الله فى "الأم" (٢٩: ٥)، والموفق فى "المغنى" (١٥: ١٢) ولذا قال أبو حنيفة بقبول شهادتهن منفردات فى الولادة دون الاستهلال، لكون الأول مما لا يحل للرجال النظر إليه، ويتعذر اطلاعهم

باب شهادة البدوى على القروى

٥٠٢٨- روى سماك بن حرب عن عكرمة عن ابن عباس قال: شهد أعرابي عند رسول الله ﷺ على رؤية الهلال، فأمر بلالا ينادى فى الناس: فليصوموا غداً، رواه أبو داود (٢٢٧:١) وسكت عنه، وفى "المرقاة" (٥٠٧:٢): وصححه الحاكم والبيهقى اهـ، وقد مر فى كتاب الصوم من هذا "الكتاب" (٧٤:٩).

٥٠٢٩- عن ربعى بن خراش عن رجل من أصحاب النبى ﷺ قال: اختلف

عليه، بخلاف الثانى، فكذلك الإرضاع بقى حكمه فى الشهادة على الأصل الذى قد ورد به النص، ولم يرد بخروجه منه نص ولا إجماع. وقولهم: إن الرضاع لا يطلع عليه أحد من الرجال ممنوع فإن المحارم من الرجال يطلعون عليه، فافهم، والله تعالى أعلم.

باب شهادة البدوى على القروى

قوله: روى سماك بن حرب وقوله: عن ربعى بن خراش إلخ. دلالتهما على جواز شهادة الأعراب وهم أهل البدو ظاهرة، والشهادة على هلال رمضان وإن كانت مختلفاً فى كونها شهادة فالشهادة على هلال الفطر شهادة إجماعاً، واختلف العلماء فى شهادة البدوى على القروى: فقال أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد وزفر والليث والأوزاعى والشافعى: هى جائزة إذا كان عدلاً. وروى نحوه عن الزهرى، وروى ابن وهب عن مالك قال: لا تجوز شهادة بدوى على قروى إلا فى الجراح. وقال ابن القاسم عنه: لا تجوز شهادة بدوى على قروى فى الخضر إلا فى وصية القروى فى السفر أو فى بيع، فتجوز إذا كانوا عدولاً، كذا فى "الأحكام" للجصاص (٥٠٠:١).

وظاهر كلام الحرقى من الحنابلة أن شهادة البدوى على من هو من أهل القرية وشهادة أهل القرية على البدوى صحيحة إذا اجتمعت شروط الشهادة، وهو قول ابن سيرين وأبى ثور، واختاره أبو الخطاب، وقال الإمام أحمد: أخشى أن لا تقبل شهادة البدوى على صاحب القرية، فيحتمل هذا أن لا تقبل شهادته، وهو قول جماعة من أصحابه ومذهب أبى عبيد. وقال مالك كقول أصحاب أحمد فيما عدا الجراح، وكقول الباقيين فى الجراح احتياطاً للدماء، واحتجوا بما روى أبو داود فى سننه عن أبى هريرة عن النبى ﷺ أنه قال: «لا تجوز شهادة بدوى على صاحب قرية» ولأنه متهم حيث عدل عن أن يشهد قروياً وأشهد بدوياً. كذا فى "المغنى" (٣١:١٢)، والبدوى هو الذى يسكن البادية فى المضارب والخيام، ولا يقيم فى موضع خاص بل يرتحل من مكان إلى

الناس فى آخر يوم من رمضان، فقدم أعرابيان فشهدا عند النبى ﷺ: بالله لأهل الهلال أمس عشية. فأمر رسول الله ﷺ الناس أن يفطروا وأن يغدوا إلى مصلاتهم، رواه الدارقطنى وقال: هذا إسناد حسن ثابت، والبيهقى، وقال: الصحابة كلهم ثقات سمو أو لم يسموا، والحاكم فى "المستدرک"، وسمى الصحابى ابن مسعود فذكره، وقال: صحيح على شرطهما، (نصب الراية ١: ٣٢١)، ورواه أحمد وأبو داود وسكت عنه هو

مكان، وصاحب القرية هو الذى يسكن القرى، وهى المصر الجامع.

قال فى "النهاية": إنما كره شهادة البدوى لما فيه من الجفاء فى الدين والجهالة بأحكام الشرع، ولأنهم فى الغالب لا يضبطون الشهادة على وجهها. قال الخطابى: يشبه أن يكون إنما كره شهادة أهل البدو لما فيهم من عدم العلم بإتيان الشهادة على وجهها، ولا يقيمونها على حقها لقصور علمهم عما يغيرها عن وجهها، وكذلك قال أحمد، وذهب إلى العمل بالحديث جماعة من أصحابه، وذهب الأكثر إلى القبول. قال ابن رسلان: وحملوا هذا الحديث على من لم تعرف عدالته من أهل البدو، والغالب أنهم لا تعرف عدالتهم. كذا فى "النيل" قال المنذرى: وأخرجه ابن ماجة ورجال إسناده احتج بهم مسلم فى "صحيحه". وقال البيهقى: هذا الحديث مما تفرد به محمد بن عمرو بن عطاء عن عطاء بن يسار، فإن كان حفظه فالوجه ما قاله الخطابى رحمه الله اهـ ملخصاً من "عيون المعبود" (٣: ٣٣٦).

قلت: ولا يخفى ما فى قول الخطابى، فإن أهل البدو كانوا معروفين بجودة الحفظ وكمال الضبط وحسن الأداء وفصاحة الكلام، ولا يشترط فى الشاهد أن يكون عالماً بما يغير الشهادة عن وجهها، وإلا لزم رد شهادة الجهلاء من أهل الحضر ولا قائل به. وأما قول ابن رسلان أنهم لا تعرف عدالتهم فإنما يستقيم على قول من شرط فى الشاهد أن يكون معروف بالعدالة، وأما على قول من اكتفى بظاهر الإسلام كما دل عليه حديث ابن عباس فى شهادة الأعرابى على هلال رمضان وفيه: فقال رسول الله ﷺ: أتشهد أن لا إله إلا الله؟ قال: نعم، قال: أتشهد أن محمداً رسول الله؟ قال: نعم، قال: يا بلال! أذن فى الناس فليصوموا غداً اهـ. أى ولم يبحث عن العدالة فلا، فإن إسلام أهل البدو وإسلام أهل الحضر سواء فى طريق حصول المعرفة به لا يحتاج أحدهما إلى البحث والتنقيب عنه بأزيد من الآخر. وأيضاً: فإن كان رد شهادة البدوى لظن فى دينه فإن هذا غير مختلف فى بطلان شهادته، ولا يختلف فيه حكم البدوى والقروى، وإن كان لجهل منه بأحكام الشهادات فوجب أن لا تقبل شهادته على بدوى مثله، وأن لا تقبل شهادته فى الجراح أيضاً

والمندرى ورجاله رجال الصحيح وجهالة الصحابي غير قادحة. (نيل الأوطار ١: ٧٣)، وقد مر الحديث فى الجزء الثامن والتاسع من هذا "الكتاب".

كما لا تقبل شهادة القروى إذا كان بهذه الصفة، ويجب أن يقبل شهادة البدوى إذا كان عدلا عالما بأحكام الشهادة على القروى وعلى غيره لزوال المعنى الذى من أجله امتنع قبول شهادته، وأن لا يجعل لزوم سمة البدوى إياه علة لرد شهادته، كما لا تجعل نسبة القروى إلى القرية علة لجواز شهادته إذا كان مجانباً للصفات المشروطة لجواز الشهادة، فالحق ما قاله الجصاص فى "الأحكام" له: إن نص الكتاب يوجب التسوية بين شهادة القروى والبدوى لأن الخطاب توجه إليهم بذكر الإيمان بقوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ﴾، وهؤلاء من جملة المؤمنين ثم قال تعالى: ﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ﴾ أى رجال المؤمنين الأحرار، وهذه صفة هؤلاء. ثم قال: ﴿مَنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشَّاهِدِينَ﴾ وإذا كانوا عدولا فهم مرضيون. وقال: ﴿وَأَشْهِدُوا ذُوَى عَدْلِ مِنْكُمْ﴾ هذه الصفة شاملة للجميع إذا كانوا عدولا.

وفى تخصيص القروى بها دون البدوى ترك العموم بغير دليل، ولم يختلفوا أنهم مرادون بالنص، لأنهم يجيزون شهادة البدوى على بدوى مثله على شرط الآية، وإذا كانوا مرادين بها، فقد اقتضت جواز شهادتهم على القروى من حيث اقتضت جواز شهادة بعضهم على بعض، ومن حيث اقتضت جواز شهادة القروى على البدوى. (ولأن رد شهادته لعله كونه بدويا غير مناسب لقواعد الشريعة، لأن المساكن لا تأثير لها فى الرد والقبول لعدم صحة جعل ذلك مناطا شرعيا ولعدم انضباطه، فالمناط هو العدالة الشرعية، وهو ما لا يختص بمكان دون مكان، فعند وجود العدالة يوجد القبول وعند عدمها ينعدم).

وأما الحديث فجائز أن يكون فى أعرابى بخصوصه أبطل النبى ﷺ شهادته لعلمه بخلافها، فأخبر به، فنقله الراوى من غير ذكر السبب (كما فعله أبو هريرة فى حديث: «ولد الزنا شر الثلاثة»). وفى حديث: «لأن أمتع بسوط فى سبيل الله أحب إلى من أن أعتق ولد الزنا». (وقد مر وجهه عن قريب). وجائز أن يكون قاله فى الوقت الذى كان الشرك والنفاق غالبين على الأعراب، كما قال عز وجل: ﴿وَمِنْ حَوْلِكُمُ الْأَعْرَابُ مُنَافِقُونَ﴾، وقال: ﴿وَمِنَ الْأَعْرَابِ مَنْ يَتَّخِذُ مَا يَنْفَقُ مَغْرَمًا وَيَتَرَبَّصُ بِكُمُ الدَّوَائِرَ﴾، فإنما منع قبول شهادة من هذه صفته من الأعراب، وقد وصف الله قوما آخرين من الأعراب بعد هذه الصفة ومدحهم بقوله: ﴿وَمِنَ الْأَعْرَابِ مَنْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَيَتَّخِذُ مَا يَنْفَقُ قُرْبَاتٍ عِنْدَ اللَّهِ وَصَلَوَاتُ الرَّسُولِ﴾ الآية، فمن كانت هذه صفته، فهو

٥٠٣٠- حدثنا ابن أبي داود ثنا الوهبي ثنا إسحاق عن صالح بن كيسان عن عروة عن عائشة قالت: قدمت أم سنبلة الأسلمية ومعها رطب من لين تهديه لرسول الله ﷺ فوضعتة عندي ومعها قرح لها، فدخل النبي ﷺ فقال: مرحباً وسهلاً بأم سنبلة، قالت: بأبي وأمي أهديت لك رطباً من لبن قال: بارك الله عليك صبي لي في هذا القرح، فصبيت له في القدم فلما أخذه قلت: قد قلت: لا أقبل هدية من أعرابي، قال: أعراب أسلم يا عائشة! إنهم ليسوا بأعراب ولكنهم أهل باديتنا ونحن أهل حاضرتهم إذا دعوناهم أجابوا وإذا دعونا أجبناهم، ثم شرب.

٥٠٣١- حدثنا ابن أبي داود ثنا محمد بن عبد الله بن نمير ثنا يونس بن بكير ثنا ابن إسحاق فذكر بإسناد مثله، رواه "الطحاوي" (٢: ٢٩٦)، وسنده حسن.

٥٠٣٢- قال: وحدثنا الربيع بن سليمان الجيزي ثنا سعيد بن كثير بن عفير ثنا سليمان بن بلال عن عبد الرحمن بن حرمة عن عبد الله بن نيار عن عروة عن عائشة عن النبي ﷺ بنحوه. وزاد في آخره: فليسوا بأعراب. وهذا سند صحيح رجاله كلهم ثقات من رجال الصحيح خلا شيخ الطحاوي، وهو ثقة.

باب شهادة المختبئ والشهادة على الخط

٥٠٣٣- فيه حديث ابن عباس أن رجلاً سأل النبي ﷺ عن الشهادة فقال: "هل

مرضى عند الله وعند المسلمين مقبول الشهادة اهـ ملخصاً (١: ٥٠٠).

قوله: حدثنا ابن أبي داود إلخ. فيه تأكيد صريح لما قاله الجصاص أن أهل البدو الذين عناهم رسول الله ﷺ في حديث أبي هريرة هم الذين لا يجيئون إذا دعوا، وأما من كان منهم يجيب إذا دعى وفيه من أسباب العدالة ما في أهل العدالة من أهل الحضر فشهادته مقبولة وهو كأهل الحضر سواء، والله تعالى أعلم بالصواب.

باب شهادة المختبئ والشهادة على الخط

قوله: فيه حديث ابن عباس إلخ. قال العبد الضعيف: فيه أمره ﷺ بالشهادة عند العلم يقيناً، فدل على رد شهادة المختبئ، وهو الذي يخفى نفسه عن المشهود عليه ليسمع إقراره، ولا يعلم به، فلو سمع كلامه، وهو لا يرى شخصه من وراء حجاب كثيف لا يشف لا يجوز له أن يشهد،

ترى الشمس؟ قال: نعم، قال: على مثلها فاشهد أو دع». أخرجه الحاكم في "المستدرک" وصححه، وتعقبه الذهبي، والحق أنه حديث حسن في الدرجة الثانية، وقد مر ذكره في (باب شهادة الأعمى).

٥٠٣٤- وروى ابن أبي شيبة من طرق الشعبى عن شريح أنه كان لا يجيز شهادة المختبئ قال: وقال عمرو بن حريث: كذلك يفعل بالخائن الظالم أو الفاجر، كذا في "فتح الباری" (١٨٣:٥)، وعلقه البخارى مختصراً.

ولو شهد وفسره للقاضى بأن قال: سمعته باع أو أقر ولم أر شخصه حين تكلم لا يقبله، لأن النعمة تشبه النعمة إلا إذا أحاط بعلم ذلك، لأن المسوغ هو العلم غير أن رؤيته متكلماً بالعقد طريق العلم به، فإذا فرض تحقق طريق آخر جاز، وذلك بأن يكون دخل البيت فرأه فيه وعلم أنه ليس به أحد غيره ولا منفذ غير الباب، وهو قد جلس عليه وسمع الإقرار أو البيع فإنه يجوز له الشهادة عليه بما سمع، لأنه حصل به العلم فى هذه الصورة وكذلك إذا أقرت المرأة من وراء حجاب لا يجوز لمن سمع أن يشهد على إقرارها إلا إذا رأى شخصها فحينئذ يجوز، كذا فى "فتح القدير" (٤٦٣:٦).

وبهذا تبين أن بناء رد شهادة المختبئ عندنا على أن شرط الشهادة هو السماع من الخصم، ولا يعرف كونه خصماً إلا بالرؤية لا بمجرد سماع الكلام، لأن النعمة تشبه النعمة، فلم يحصل للمختبئ العلم وكان فى ذلك بمنزلة الأعمى لا على ما ذكره الموفق فى "المغنى" من قول الله تعالى: ﴿وَلَا تَجْسُوا﴾، ومن قوله ﷺ: «من حدث بحديث ثم التفت فهى أمانة» يعنى أنه لا يجوز لسامعه ذكره عنه لالتفاتة وحذره اهـ (١٠١:١٢)، فإن تجسس الظالم الخائن لإحياء حق المظلوم غير ممنوع شرعاً، وإذا سمع رجلاً يقول بحضرته لآخر: بقى لك على كذا. ثم التفت لا يكون ذلك أمانة وجاز للسامع، بل يجب أن يشهد عليه بذلك، ولو لم يجز الشهادة بشيء حتى يقول المشهود عليه: اشهد على بهذا لأدى ذلك إلى سد باب الشهادة بالكلية، فإن الغاصب لا يقول لأحد: اشهد على أنى أغصب ولا السارق ولا الزانى ولا القاتل ولا قاطع الطريق وأشباه هؤلاء، وقد شهد الصحابة بعضهم على بعض، فلم يقل له الخلفاء: هل أشهدكم على ذلك أو لا؟ ولم يقل هذا أحد من الصحابة ولا من غيرهم، وقد اغتر ابن حزم بقول أبى حنيفة: لا يجوز شهادة المختبئ فظن أن معناه: لا يجوز الشهادة على أحد بشيء حتى يقال له: اشهد علينا، كما فى "المحلى" (٤٣٤:٩)، وهذا لم يقل به أبو حنيفة قط، وكتب أصحابه مشحونة بخلافه.

قال فى "الهداية": وما يتحمله الشاهد على ضربين: أحدهما ما يثبت حكمه بنفسه مثل

٥٠٣٥- وروى سعيد بن منصور من طرق عن شريح أنه كان يرد شهادة المختبئ، وكذلك الشعبي (فتح الباري ٥: ١٨٣).

البيع والإقرار والغصب والقتل وحكم الحاكم، فإذا سمع ذلك الشاهد أو رآه وسعه أن يشهد به وإن لم يشهد عليه، لأنه علم ما هو الموجب بنفسه وهو الركن في إطلاق الأداء قال الله تعالى: ﴿إِلَّا مَنْ شَهِدَ بِالْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ (أفاد أن من شهد عالما بحق كان ممدوحا فلزم أن ذلك مطلق شرعا) ومنه ما لا يثبت الحكم فيه بنفسه مثل الشهادة على الشهادة، فإذا سمع شاهدا يشهد بشيء لم يجز له أن يشهد على شهادته إلا أن يشهد عليها، لأن الشهادة غير موجبة بنفسها، وإنما تصير موجبة بالنقل إلى مجلس القضاء فلا بد من الإنابة والتحميل ولم يوجد اهـ (٦: ٤٦٣ مع "الفتح")، فهذا كما ترى صريح في أن أبا حنيفة لا يقول بتوقف الشهادة على الإشهاد إلا في الشهادة على الشهادة لكون شاهد الفرع غير عالم بالواقعة مشاهدة، وأما الذي شهد الواقعة بنفسه فله أن يشهد بما رآه وسمعه وإن لم يشهد عليه.

وإذا عرفت ذلك فما علقه البخارى عن الشعبي وابن سيرين وعطاء وقتادة أن السمع شهادة اهـ. لا يدل على جواز شهادة المختبئ، ولا يرد علينا، فإن معناه جواز الشهادة بالسمع من غير قصد، وإن لم يشهد عليه، ويؤيد ذلك ما فى الجعديات قال: حدثنا شريك عن الأشعث عن عامر وهو الشعبي قال: تجوز شهادة السمع إذا قال: سمعته يقول، وإن لم يشهده، وكذا لا يرد علينا قول الحسن: لو أن رجلا سمع من قوم شيئا، فإنه يأتى القاضى فيقول: لم يشهدوا لى، ولكن سمعت كذا وكذا، كما فى "فتح البارى" (٥: ١٨٤) فإن معناه أن للشاهد أن يشهد على من سمعه يقر بحق وإن لم يقل له: اشهد على. وليس هذا من باب شهادة المختبئ بل من باب جواز الشهادة من دون الإشهاد، ولا نزاع فيه.

واحتج البخارى رحمه الله بحديث ابن عمر فى قصة ابن صياد وفيه قوله: وهو يختل أن يسمع من ابن صياد شيئا قبل أن يراه اهـ. ولا حجة له فيه، لأن معناه قبل أن يرى ابن صياد رسول الله ﷺ لا قبل أن يراه النبي ﷺ، وأيضا فإن النبي ﷺ لم يرد بذلك إلا تحقيق الأمر ديانة فهو خارج عن الموضوع، نعم يرد ذلك على من بنى رد شهادة المختبئ على النهى عن التجسس، وله أن يقول: إن ذلك ليس من التجسس المنهى عنه، كما لا يخفى.

واحتج أيضا بحديث عائشة فى قصة امرأة رفاعه وأبو بكر جالس عند النبي ﷺ وخالد بن سعيد بالباب ينتظر الإذن له، فقال: يا أبا بكر! ألا تسمع إلى هذه ما تجهر به عند النبي ﷺ، وفيه

٥٠٣٦- وروى عن أبي معاوية النخعي عن الشعبي فيمن عرف الخط والخاتم، ولا يذكر الشهادة أنه لا يشهد به حتى يذكرها. ذكره الجصاص في الأحكام له (١: ٥١٤)، وأبو معاوية اسمه: عمرو بن عبد الله بن وهب وهو ثقة من رجال الصحيح، والمحدث لا يحذف الإسناد إلا ما كان سالماً من الكلام.

إنكار خالد على امرأة رفاعه مع كونه محجوباً عنها خارج الباب، ولم ينكره النبي ﷺ عليه ذلك اهـ. ولا حجة له فيه أيضاً فإن إنكار خالد لم يكن من باب الشهادة بل من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولا نزاع في جوازه بالسمع وإن كان السامع محتجباً، ألا ترى أنه يجوز للمرأة أن تحدث بالحديث، وللسمع أن يرويه عنها بالسمع من وراء حجاب، فإن الرواية قد سُمح فيها ما لم يسامح مثله في الشهادة، وكذلك الأمر بالمعروف فافهم. ويحتمل أن يكون خالد ابن سعيد قد رأى المرأة حين دخلت بيت النبي ﷺ وعرفها، ثم سمع صوتها وهو جالس على الباب، وليس ذلك من شهادة المختبئ في شيء.

قوله: وروى عن أبي معاوية النخعي إلخ. قال العبد الضعيف: قد اختلف الفقهاء في الشهادة على الخط فقال أبو حنيفة وأبو يوسف: لا يشهد بها حتى يذكرها، وهذا هو المشهور من قولهم: وروى ابن رستم قال: قلت لمحمد: رجل يشهد على شهادة، وكتبها بخطه وختمها، أو لم يختم عليها وقد عرف خطه قال: إذا عرف خطه وسعه أن يشهد عليها ختم عليها أو لم يختم. وقال أبو حنيفة: ما وجد القاضي في ديوانه لا يقضى به إلا أن يذكره، وقال أبو يوسف: يقضى به إذا كان في قمطره وتحت خاتمه، لأنه لو لم يفعله أضر بالناس، وهو قول محمد، ولا خلاف بينهم أن لا يمضى شيئاً منه إذا لم يكن تحت خاتمه، وأنه لا يمضى ما وجده في ديوان غيره من القضاة إلا أن يشهد به الشهود على حكم الحاكم الذي قبله. وقال ابن أبي ليلى مثل قول أبي يوسف فيما يجده في ديوانه، وقال مالك فيمن عرف خطه ولم يذكر الشهادة: أنه لا يشهد على ما في الكتاب، ولكن يؤدي شهادته إلى الحاكم كما علم، وليس للحاكم أن يجيزها، فإن كتب الذي عليه الحق شهادته على نفسه في ذكر الحق ومات الشهود فأنكر فشهد رجلان أنه خط نفسه فإنه يحكم عليه بالمال ولا يستحلف رب المال، كذا في "أحكام القرآن" للجصاص (١: ٥١٣).

وقال الموفق في "المغنى": إذا عرف الشاهد خطه ولم يذكر أنه شهد به فهل يجوز له أن يشهد بذلك؟ فيه روايتان: إحداهما: لا يجوز أن يشهد بها.

وفي رواية: إذا عرف خطه ولم يحفظ فلا يشهد إلا أن يكون منسوخاً عنده موضوعاً تحت

باب جواز تزكية المرأة وقول المزكى: لا أعلم إلا خيراً

٥٠٣٧- عن ابن شهاب: أخبرني عروة بن الزبير وابن المسيب وعلقمة بن وقاص وعبيد الله بن عبد الله عن حديث عائشة رضي الله عنها حين قال لها أهل الإفك ما قالوا فدعا رسول الله ﷺ علياً وأسامة حين استلبت الوحي يستأمرهما في فراق أهله، أما

ختمه وحرزه فيشهد، ولا يشهد إذا لم تكن كذلك بمنزلة القاضي في إحدى الروايتين إذا وجد حكمه بخطه تحت ختمه أمضاه، ولا يمضيه إذا لم يكن كذلك اهـ (١٢: ٢٢).

قال الجصاص أبو بكر الرازي في "الأحكام" له: قد ذكرنا دلالة قوله تعالى: ﴿أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى﴾ ودلالة قوله تعالى بعد ذكر الكتاب: ﴿ذَلِكَ أَمْسُطَ عِنْدَ اللَّهِ وَأَقُومَ لِلشَّهَادَةِ وَأَدْنَى أَنْ لَا تَرْتَابُوا﴾ على أن من شرط الشهادة ذكر الشاهد لها (وأن لا يكون مرتاباً فيها) وأنه لا يجوز الاقتصار على الخط، إذا الخط والكتاب مأمور به لتذكر به الشهادة، ويدل عليه أيضاً قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَنْ شَهِدَ بِالْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ فإذا لم يذكرها فهو غير عالم بها، وقول تعالى: ﴿وَلَا تَقِفْ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ يدل على ذلك أيضاً، ويدل عليه حديث ابن عباس مرفوعاً: إذا رأيت مثل الشمس فاشهد وإلا فدع. وقد تقدم ذكر سنده، وأما الخط فقد يزور عليه وقد يشتبه على الشاهد فيظن أنه خطه وليس بخطه، ولما كانت الشهادة من مشاهدة الشيء، وحقيقته العلم به فمن لا يذكر الشهادة فهو بخلاف هذه الصفة فلا تجوز له إقامة الشهادة به، وقد أكد أمر الشهادة حتى صار لا يقبل فيها إلا صريح^(١) لفظها ولا يقبل ما يقوم مقامها من الألفاظ، فكيف يجوز العمل على الخط الذي يجوز عليه التزوير والتبديل اهـ (١: ٥١٤).

ولعلك قد تظننت بذلك أن حديث ابن عباس المذكور في المتن مفسر للشهادة المذكورة في النص، وبمجموعهما تبين اشتراط العلم اليقيني لجواز الشهادة وهو الأصل لكثير من الفروع التي ذكرها الفقهاء في باب قبول الشهادة وردها، والله تعالى أعلم.

باب جواز تزكية المرأة وقول المزكى: لا أعلم إلا خيراً

قوله: عن ابن شهاب إلخ. قال العيني في "العمدة": روى الطحاوي عن أبي يوسف أنه إذا

(١) قال الموفق في "المغنى" (١٢: ١٠٠): ويعتبر لفظ الشهادة في أدائها فيقول: أشهد أنه أقر بكذا ونحوه. ولو قال: أعلم أو أتيقن أو أعرف لم يعتد به، وهذا مذهب الشافعي، ولا أعلم فيه خلافاً اهـ قلت: وخلاف ابن حزم ومن تبعه ليس مما يلتفت إليه، فافهم.

أسامة فقال: أهلك ولا نعلم إلا خيراً. وقالت بريرة: إن رأيت عليها أمراً أغمصه أكثر من أنها جارية حديثة السن تنام عن عجيين أهلها، فتأتى الداجن فتأكله. فقال النبي ﷺ: من يعذرنا فى رجل بلغنى أذاه فى أهل بيتى؟ فو الله ما علمت من أهلى إلا خيراً، ولقد ذكروا رجلاً ما علمت عليه إلا خيراً. رواه البخارى واللفظ له (فتح البارى ٥: ١٨٣).

قال ذلك (أى لا أعلم إلا خيراً) قبلت شهادته ولم يذكر خلافاً عن الكوفيين فى ذلك واحسبوا بحديث الإفك وعن محمد لا بد أن يقول المعدل: هو عدل جائر الشهادة والأصح أنه يكتفى بقوله: هو عدل وذكر ابن التين عن ابن عمر أنه كان إذا أنعم مدح الرجل قال: ما علمنا إلا خيراً. وروى ابن القاسم عن مالك أنه أنكر أن يكون قوله: لا أعلم إلا خيراً تزكية. وقال: لا يكون تزكية حتى يقول: رضا، وأراه عدلاً وذكّر المزنى عن الشافعى قال: لا تقبل فى التعديل إلا أن يقول: عدل على ولى. ثم لا يقبله حتى يسأله عن معرفته فإن كان يعرف حاله الباطنة يقبل وإلا لم يقبل ذلك.

وفى التوضيح: والأصح عندنا يعنى الشافعية أنه يكفى أن يقول: هو عدل ولا يشترط على ولى اهـ (٦: ٣٢٥)، وقال ابن المنير: التعديل إنما هو تنفيذ للشهادة، وعائشة رضى الله عنها لم تكن شهدت ولا كانت محتاجة إلى التعديل لأن الأصل البراءة، وإنما كانت محتاجة إلى نفي التهمة عنها حتى تكون الدعوى عليها بذلك غير مقبولة ولا شبهة، فيكفى فى هذا القدر هذا اللفظ، فلا يكون فيه لمن اكتفى فى التعديل بقوله: لا أعلم إلا خيراً حجة اهـ (فتح البارى ٥: ١٨٣).

قلت: هذه مصادرة على المطلوب، وحاصلها: التفرقة بين تزكية متهم ومتهم، وأنه يجب فى تعديل الشاهد ما لا يجب فى تعديل غيره من المتهمين، وهذا هو محل النزاع، ونحن نقول: إن الأصل فى الشاهد المسلم العدالة، فلا يسأل القاضى عن الشهود ما لم يطعن الخصم فيهم، فإذا طعن سأل عنهم، ويكفى فى تزكيتهم ما يكفى فى تزكية كل متهم، وقد ثبت بالنص كفاية قوله: لا نعلم إلا خيراً، والله ما علمت إلا خيراً تزكية، ومن ادعى الفرق فعليه البيان.

وفى الحديث دلالة على جواز تعديل النساء أيضاً لما فيه من سؤاله ﷺ بريرة عن حال عائشة بعد ما قال له على: وأسأل الجارية تصدقك، فقال له: يا بريرة! هل رأيت فيها شيئاً يريك؟ فقالت: لا والذى بعثك بالحق إن رأيت منها أمراً أغمصه عليها قط الحديث. فاعتمد النبي ﷺ قولها حتى خطب فاستعذر من عبد الله بن أبى، وكذلك سأل زينب بنت جحش عن أمرها فقال: يا زينب! ما علمت؟ ما رأيت؟ فقالت: يا رسول الله! أحمى سمعى وبصرى والله ما علمت عن غيرها إلا خيراً. قالت عائشة: وهى كانت تسامىني فعصمها الله بالورع.

باب الشهادة على الشهادة

٥٠٣٨- عن حسين بن ضميرة عن أبيه عن جده عن علي قال: لا يجوز على شهادة الميت إلا رجلان رواه عبد الرزاق في مصنفه عن الأسلمي عنه (زيلي ٢: ٢١٢)، وسنده ضعيف.

٥٠٣٩- قال ابن حزم في "المحلى" (٩: ٤٣٩): روينا عن علي من طريق ابن ضميرة وهو مطرح أنه لا يقبل على شهادة واحد إلا اثنان اهـ. قلت: وهذا قريب من لفظ "الهداية"، فليس ما رواه بغريب، كما زعمه الحافظ الزيلي.

قال ابن بطال: فيه حجة لأبي حنيفة في جواز تعديل النساء، وبه قال أبو يوسف ووافق محمد الجمهور. وقال الطحاوي: التزكية خبر وليست شهادة فلا مانع من القبول اهـ من "فتح الباري" (٥: ١٩٩)، وفي "الهداية": ولا يشترط أهلية الشهادة في المزكي في تزكية السر حتى صلح العبد مزكياً، فأما تزكية العلانية فهو شرط وكذا العدد بالإجماع على ما قاله الخصاص رحمه الله لاختصاصها بمجلس القضاء، قالوا: ويشترط الأربعة في تزكية شهود الزنا عند محمد رحمه الله (٦: ٤٦١)، وقد مر ما فيه، فتذكر، والله أعلم.

باب الشهادة على الشهادة

قوله: عن حسين بن ضميرة إلخ. قال العبد الضعيف: الشهادة على الشهادة جائزة بإجماع العلماء وبه يقول مالك والشافعي وأحمد. قال أبو عبيد: أجمعت العلماء من أهل الحجاز والعراق على إمضاء الشهادة في الأموال، ولأن الحاجة داعية إليها، فإنها لو لم تقبل لبطلت الشهادة على الوقف وما يتأخر إثباته عند الحاكم ثم يموت شهوده وفي ذلك ضرر على الناس ومشقة شديدة فوجب أن تقبل كشهادة الأصل ولا تقبل في حد، وهذا قول النخعي والشافعي وأبي حنيفة وأصحابه، وقال مالك والشافعي في قول وأبو ثور: تقبل في الحدود وكل حق، لأن ذلك يثبت شهادة الأصل فيثبت بشهادة الفرع.

ولنا: أن الحدود منيعة على السر والدرء بالشبهات والإسقاط بالرجوع عن الإقرار، وفي الشهادة على الشهادة شبهة لما يتطرق إليها احتمال الغلط والسهو والكذب في شهود الفرع مع احتمال ذلك في شهود الأصل، وهذا احتمال زائد لا يوجد في شهادة الأصل، وهو معتبر بدليل أنها لا تقبل مع القدرة على شهود الأصل، فوجب أن لا تقبل في ما يندري بالشبهات، ولأنها إنما

٥٠٤- حدثنا وكيع عن إسماعيل الأزرق عن الشعبي قال: لا يجوز شهادة الشاهد على الشاهد حتى يكون^(١) اثنين، رواه ابن أبي شيبه في "المصنف" (زيلعي ٢: ٢١٢)، والأزرق هذا ضعيف ضعفه غير واحد، وذكره ابن حبان في "الثقات" روى له البخاري في "الأدب"، وابن ماجه في "السنن" (التهذيب ١: ٣٠٣).

تقبل للحاجة ولا حاجة إليها في الحد، لأن ستر صاحبه أولى من الشهادة عليه، ولأنه لا نص فيها، ولا يصح قياسها على الأموال لما بينهما من الفرق في الحاجة والتساهل فيها، ولا يصح قياسها على شهادة الأصل لما ذكرنا من الفرق، فبطل إثباتها.

وظاهر كلام أحمد أنها لا تقبل في القصاص أيضا ولا حد القذف، لأنه قال: إنما تجوز في الحقوق، أما الدماء والحد فلا، وهذا قول أبي حنيفة لأنه عقوبة بدنية تدرا بالشبهات وتبتنى على الإسقاط، فأشبهت الحدود، فأما ما عدا الحدود والقصاص والأموال كالنكاح والطلاق، وسائر ما لا يثبت إلا بشاهدين فنص أحمد على قبولها في الطلاق والحقوق، فيدل على قبولها في جميع الحقوق، وهو قول الحرقي (وقول أبي حنيفة رحمه الله). ويشترط لها أن تعذر شهادة الأصل لموت أو غيبة، أو مرض، أو خوف من سلطان، أو غيره.

وبهذا قال مالك وأبو حنيفة والشافعي. وحكى عن^(٢) أبي يوسف ومحمد جوازها مع القدرة على شهادة الأصل قياسا على الرواية وأخبار الديانات، وروى عن الشعبي أنها لا تقبل إلا أن يموت شاهد الأصل لأنهما إذا كانا حين رجى حضورهما، ويمكن تأويل قول الشعبي على أن ذكر الموت كناية عن تعذر شهادة الأصل تمثيلا، وفي معناه الغيبة البعيدة والمرض والحبس والخوف، كما لا يخفى.

ووجه اشتراط التعذر أنه إذا أمكن الحاكم أن يسمع شهادة شاهدي الأصل استغنى عن البحث عن عدالة شاهدي الأصل، وكان أحوط للشهادة، فإن سماعه منهما معلوم وصدق شاهدي الفرع مظنون، والعمل باليقين مع إمكانه أولى من اتباع الظن، ولأن شهادة الأصل تثبت نفس الحق، وهذه إنما تثبت الشهادة عليه، ولأن في شهادة الفرع ضعفا لأنه يتطرق إليها احتمالان:

(١) كذا هو في "فتح القدير": عن المصنف بصيغة التثنية يكونا، ونسخة الزيلعي عندنا كثيرة الأغلاط والتصحيح وفيه: حتى يكون بالمفرد.

(٢) هكذا قاله الموفق، والذي في كتب أصحابنا حكاية ذلك عن محمد فقط. نعم لم يقيد أبو يوسف التعذر بغيبة الشاهد مسافة السفر، بل بما لو غدا إليه لم يستطع المبيت في أهله، كما سيأتي.

٥٠٤١- وصح عن الشعبي وقتادة والنخعي: لا تجوز شهادة على شهادة في

احتمال غلط شاهدي الأصل، واحتمال شاهدي الفرع. (وكلما كثرت^(١) الوسائط كثر الاحتمال) فيكون ذلك وهنا فيها، ولذلك لم تنتهض لإثبات الحدود والقصاص فينبغي أن لا تثبت إلا عند عدم شاهدي الأصل كسائر الأبدال، ولا يصح قياسها على أخبار الديانات لأنه خفف فيها، ولهذا لا يعتبر فيها العدد ولا الذكورية ولا الحرية ولا اللفظ. (وأوضح دليل على الفرق بين شهادة الأصل والفرع أن شاهدي الفرع لو شهدا على شهادة رجلين أن هذا المملوك لهذا الرجل بعينه وشهدا على شهادة رجلين آخرين أن هذا المملوك بعينه لآخر غيره لم يكونا شاهدي زور وإنما أديا قول غيرهما، لو كانا شاهدين على الأصل كانا شاهدي زور، قاله الإمام الشافعي رحمه الله في "الأم" (٢: ٢٤٤).

فلله دره من فقيه مجتهد! ولم يتنبه ابن حزم لذلك، وأخلق به أن لا يتنبه له لظاهريته فسوى بين شهادة الأصل والفرع من كل وجه وأتى بما لا يساعده النقل ولا العقل. وإذا ثبت فلا تقبل شهادة شهود الفرع إلا أن يموت شهود الأصل أو يغيبوا مسيرة ثلاثة أيام ولياليها فصاعدا أو يمرضوا مرضا لا يستطيعون معه حضور مجلس الحاكم، لأن جوازها للحاجة وإنما تمس عند عجز الأصل. وبهذه الأشياء يتحقق العجز، وإنما اعتبرنا السفر لأن المعجز بعد المسافة، فقدرت بمسافة اعتبرها الشرع بعيدة حتى أثبت رخصا عندها - من الفطر والقصر وامتداد مسح الخف وعدم وجوب الأضحية والجمعة - فكذا سبيل هذا الحكم، وعن أبي يوسف رحمه الله أنه إن كان في مكان لو غدا لأداء الشهادة لا يستطيع أن يبيت في أهله صح الإشهاد إحياء لحقوق الناس، لأن الشاهد تشق عليه المطالبة بمثل هذا السفر، وقد قال الله تعالى: ﴿ولا يضار كاتب ولا شهيد﴾ وإذا لم يكلف الحضور تعذر سماع شهادته، فاحتيج إلى سماع شهادة الفرع، قلنا: هذا مطلق، وقيد

(١) قلت: وهذا مما لا يخفى على محدث له ممارسة بالأسانيد، والعجب من ابن حزم أنه مع كونه محدثا حافظا للعديث كيف جعل شهادة الفرع كشهادة الأصل سواء، وهل هذا إلا مكابرة للبيان؟ فقال: لم نجد لمن منع من قبول الشهادة على شهادة الحاضر حجة أصلا، لا من قرآن ولا من سنة ولا قول أحد من السلف ولا قياس ولا معقول، وقد أمرنا الله بقبول شهادة العدل والشهادة على الشهادة عدول بقبولها واجب اهـ (٩: ٤٣٩). قلت: يا سبحان الله! وهل أمر إلا بقبول شهادة من شهد بالحق وهو عالم به، والشاهد على الشاهد لم يشهد بالحق ولم يعلم به، وإنما شهد على شهادة من شهد بالحق وعلمه، فأين الأمر بقبول هذه الشهادة؟ وإنما قلنا به للحاجة وللإجماع، ولا حجة إذا أمكن الحاكم أن يسمع شهادة الأصل، ولا إجماع لما ذكرنا عن الشعبي أنها لا تقبل إلا أن يموت شاهد الأصل فافهم. ط.

حد. وهو قول الأوزاعي ورويناه أيضاً عن شريح ومسروق والحسن وابن سيرين (المحلى ٤٣٩:٩).

السنة بالسفر فجعلت ما دون ذلك في حكم الحاضر في الترخيص وغيره، فلم يكن مضاراً في المطالبة بما دون مسافة السفر شرعاً، كذا في "فتح القدير" (٥٢٨:٦) بمعناه. ويعتبر دوام هذا الشرط إلى الحكم، فلو شهد شاهداً الفرع فلم يحكم بشهادتهما حتى حضرا شاهداً الأصل وقف الحكم على سماع شهادتهما، لأنه قدر على الأصل قبل العمل بالبدل، فلم يجز العمل به كالمتميم يقدر على الماء قبل الصلاة، كذا في المغنى (٩٠:١٢)، وفي "فتح القدير": ولو شهدا على شهادة رجلين بشيء ولم يقض بشهادتهما حتى حضر الأصلان ونهيا الفروع عن شهادة صح النهى عند عامة المشائخ، وقال بعضهم: لا يصح. والأظهر الأول اهـ (٥٢٨:٦)، وتقييده بقوله: ونهيا الفروع عن الشهادة يدل على أنه يقضى بشهادة الفرعين لو لم ينههما الأصلان، والله تعالى أعلم.

قال الموفق في "المغنى": ويشترط أن يتحقق شروط الشهادة من العدالة وغيرها كل واحد من شهود الأصل والفرع، لأن الحكم يبتنى على الشهادتين جميعاً، فاعتبرت الشروط في كل واحد منهما، ولا خلاف في هذا نعلمه، فإن عدل شهود الفرع شهود الأصل فشهدا بعدالتهما وعلى شهادتهما جار بغير خلاف نعلمه، وإن لم يشهدا بعدالتهما جاز ويتولى الحاكم ذلك، فإن علم عدالتهما حكم فإن لم يعرفها بحث عنهما، وبهذا قال الشافعي (وأبو حنيفة). وقال الثوري وأبو يوسف: (قلت: بل محمد بن الحسن كما في "الهداية"، وأما أبو يوسف فقوله كقول الإمام) إن لم يعدل شاهداً الفرع شاهدى الأصل لم يسمع الحاكم شهادتهما، لأن ترك تعديله يرتاب به الحاكم، وليس بصحيح، لأنه يجوز أن لا يعرف ذلك فيرجع فيه إلى بحث الحاكم اهـ (٩٠:١٢).

قال العبد الضعيف: ودل الأثران الذين أو دعناهما في المتن على أنه لا تقبل على شاهد واحد إلا شهادة رجلين أو رجل وامرأتين، وعن ربيعة مثله وهو قول أبي حنيفة ومالك إلا أنهما أجازا شهادة ذينك الاثنين أيضاً على شهادة العدل الآخر (المحلى ٤٣٩:٩)، فتجوز شهادة شاهدين على شهادة شاهدين إذا شهدا على شهادة كل من الشاهدين، فيكون لهما شهادتان، شهادتهما معا على شهادة هذا وشهادتهما أيضاً على شاهد الآخر، أما لو شهدا على شهادتهما بأن شهد واحد على شهادة الأصل والآخر على شهادة الأصل الآخر فلا يجوز إلا على قول أحمد وعلى قول مالك على ما نقل عنه في كتب أصحابنا، لكن في كتب أصحابه أنه لا يجوز، كذا في "فتح القدير" (٥٢٣:٦).

ونقل أصحابنا عن الشافعي رحمه الله أنه قال: لا يجوز إلا الأربع على كل اثنان لأن كل شاهدين قائمان مقام شاهد واحد، فصار كالمرأتين. وكذا حكاه ابن حزم عنه في "المحلى" (٤٣٩:٩)، والذي ذكره الشافعي في "الأم" يدل على جواز الشاهدين على شاهدين، ونصه: وإذا شهد رجلان على شهادة رجلين فقد رأيت كثيرا من الحكماء والمفتيين يجيزه، فمن أجازه فينبغي أن يكون من حجة أن يقول: ليسا بشاهدين على شهادة أنفسهما وإنما يشهدان على شهادة رجلين، فهما رجلان كل واحد منهما على رجل ورجل وقد سمعت من يقول: لا أقبل على رجل إلا شهادة رجلين وعلى آخر شهادة آخرين غيرهما اهـ (٢٤٤:٦)، فنسبه القول الأول إلى كثير من الحكماء والمفتين دون الثاني تدل على ترجيح الأول عليه والله تعالى أعلم.

ولنا ما روى عن علي رضي الله عنه وهو وإن كان ضعيفا بهذا الإسناد الذي ذكرناه ولكنه تأيد بقول الشعبي نحوه، وقد تقدم في المقدمة أن المرسل ضعيف عند الشافعي ومن وافقه من المحدثين، وإذا تأيد بفتيا عالم من الصحابة أو التابعين صار حجة، والشعبي تابعي كبير أدرك جماعة من الصحابة وأفتى في زمنهم، فإذا تأيد الحديث الضعيف بقوله صار حجة.

ويحتمل أن يكون حديث علي قد بلغ الإمام بسند غير هذا فلا لوم عليه في الاحتجاج، لأن الإمام قد سمع جماعة من أصحاب علي وأدركهم، كما لا يخفى على من تتبع مشائخه، وهذا يرد على إسحاق بن راهويه وأحمد قولهما: لم يزل أهل العلم على هذا، أي على جواز أن يشهد على كل واحد من شاهدي الأصل شاهد فرع حتى جاء هؤلاء أي أبو حنيفة وأصحابه، كما في "المغنى" (٩٥:١٢)، وكيف يقول: لم يزل أهل العلم على هذا وقد قال ربعة كقول أبي حنيفة كما ذكره ابن حزم، وقد ثبت عن الشعبي بإسناد حسن قال: لا تجوز شهادة الشاهد على الشاهد حتى يكونا اثنين. وهو مؤيد لما روى عن علي في هذا المعنى، فكيف يصح دعوى الإجماع مع خلاف هؤلاء وقد عرفت أن قول مالك كقولنا. وهو لا يخالف عمل أهل المدينة ويتحرى موافقة العمل ما لا يتحراه غيره.

فالظاهر أن عمل أهل المدينة على عدم جواز شهادة واحد على شهادة واحد، وبالجمله فإن الشعبي وربعة ومالكا وأبا حنيفة والشافعي لم يكونوا ليخالفوا الإجماع البتة، فقولهم بعدم جواز شاهد على شاهد، وبأنه لا بد من اثنين على واحد دليل على أن الإجماع لم يصح على خلاف ذلك عندهم، ولو صح لم يخالفوه إلى غيره ولو قلنا: إن ربعة ومالكا وأبا حنيفة والشافعي

مقدمون على أحمد وإسحاق وقد أجمع هؤلاء وأصحابهم على عدم جواز شاهد على شاهد فأحمد وإسحاق محجوجان بإجماع من تقدمها لكان له وجه، كما لا يخفى.

وأما ما رواه ابن حزم في "المحلى" من طريق عبد الرحمن بن مهدى نا عبد الله بن المبارك عن حكيم بن رزيق قال: قرأت في كتاب عمر بن عبد العزيز إلى أبي أن أجز شهادة رجل على شهادة رجل آخر، وذلك في كسر سن. ومن طريق عبد الرزاق عن سفيان ومعر قال سفيان: عن المغيرة ومقسم: عن إبراهيم النخعي أنه كان يجيز شهادة رجل على شهادة رجل، وقال معمر: عن أيوب السخيتاني عن محمد بن سيرين عن شريح أنه كان يجيز شهادة رجل على شهادة رجل ويقول له: أشهدني ذوى عدل. وروينا عن الزهرى والقضاة قبله اهـ (٤٣٩: ٩)، فمعناه أنهم كانوا يجيزون الشهادة على الشهادة. والمراد بالرجل ورجل في كلامهم الجنس دون الواحد، فلا دلالة فيه على كفاية واحد على واحد، ألا ترى أن شاهد الفرع كان يقول لشريح: أشهدني ذوى عدل. فدل على أنه لا يكفى شهادة واحد من شهود الفرع أن يشهد على كل واحد من شهود الأصل، ولأن شاهد الفرع لا يشهد على ما شاهده هو بنفسه، وإنما يشهد على الشهادة، ولا يكون شاهدا على الشهادة مالم يسمع كلام شاهدى الأصل جميعا، ولو سمع كلام واحد منهما فإنما هو شاهد على خبر لا على شهادة، فإن الشهادة لا تتحقق إلا بكمال نصابها.

وأما قول رسول الله ﷺ: «بينتك أو يمينه»، فإنما ورد في البينة التى هى الأصل وأما البينة التى هى الفرع فلم يرد بها نص، وإنما قلنا بها للإجماع وللحاجة والقياس، فاندحض قول ابن حزم قال رسول الله ﷺ: «بينتك أو يمينه» ولا فرق بين واحد وبين اثنين فى تبين الحق بذلك، كلاهما يجوز عليه ما يجوز على الواحد (٤٣٩: ٩)، فقد بينا ما هو الفرق بينهما، وأن قوله ﷺ هذا إنما ورد فى بينة الأصل دون الفرع، والقياس يقتضى أن لا تجوز شهادة واحد على واحد بل لا بد من شهادة رجلين على كل واحد من شهود الأصل؛ وهذا هو المروى عن على رضى الله عنه، وهو وإن كان سنده ضعيفا ولكن تأييد القياس الصحيح له قد جبر ضعفه، فافهم، فإن مدار صحة الحديث ليس على السند فقط، بل على ذوق المجتهد والحديث، فكم من حديث بسند رجاله سلسلة الذهب وهو موضوع عند العارف بعلل الحديث، وكم من ضعيف ليس فى سنده كذاب يعلم الفقيه المجتهد صحته بموافقة آية من كتاب الله أو بعض أصول الشريعة فيحمله ذلك على قبوله والعمل به، كما ذكرناه فى "المقدمة"، فلترجع.

.....

وذهب أبو عبيد وابن حامد (من الشافعية) وأبو بكر (الخلال من الحنابلة) إلى أن الشهادة على الشهادة لا تقبل إلا في الأموال ولا تقبل في النكاح والطلاق ونحوها (المغنى ١٢: ٨٨) واحتجوا بما رواه الحارث بن نبهان عن الحسن بن عمار عن سعيد بن المسيب أن عمر بن الخطاب قال: لا تجوز شهادة على شهادة في حد، ولا في دم، ولا في طلاق، ولا نكاح، ولا عتق إلا في المال وحده، قال ابن حزم في "المحلى": وروينا ذلك عن إبراهيم النخعي اهـ (٩: ٤٣٩)، والحارث ابن نبهان هالك وابن عمار ضعيف، ولا يساعده القياس لأنه حق لا يدرأ بالشبهات فيثبت بالشهادة على الشهادة كالمال، وبهذا فارق الحدود والقصاص، والله تعالى أعلم.

واختلفوا في اشتراط الذكورية في شهود الفرع، فعن أحمد أنها شرط فلا يقبل في شهود الفرع نساء بحال سواء كان الحق مما تقبل فيه شهادة النساء أولا، وبهذا قال مالك والثوري والشافعي، والثانية للنساء مدخل فيما لو كان المشهود به يثبت بشهادتهن في الأصل (وهو ما عدا الحدود والقصاص عندنا) قال حرب: قيل لأحمد: فشهادة امرأتين على امرأتين تجوز؟ قال: نعم. يعنى إذا كان معهما رجل، وذكر الأوزاعي قال: سمعت نمير^(١) بن أوس يجيز شهادة المرأة على المرأة (يعنى إذا كان معها رجل وامرأة) لأن شهود الأصل يدخل فيهم النساء فيجوز أن يشهد رجلان على شهادة رجل وامرأتين في كل حق يثبت بشهادتهن مع الرجال في قول أكثر أهل العلم (فكذا بالعكس) ذكره الموفق في "المغنى" (١٢: ٩٤).

ويشترط في شاهد الفرع أن يسترعيه شاهد الأصل الشهادة فيقول: أشهد على شهادتي أنى أشهد أن لفلان على فلان كذا أو أقر عندى بكذا لأن الفرع كالنائب عنه فلا بد من التحميل والتوكيل، بخلاف شهادة الأصل تجوز على المقر وإن لم يحمله، وكذا كل من شاهد أمرا غير الشهادة له أن يشهد به وإن لم يحمل كالإقرار والبيع والغصب، وهذا كله لم نعلم فيه خلافا؛ وأما لو سمع شاهدا ليسترعى آخر شهادة يشهده عليها، فهل يجوز لهذا السامع أن يشهد بها لحصول الاسترعاء؟ قال أبو حنيفة: لا يجوز له أن يشهد إلا أن يسترعيه بعينه، وبه قال أحمد: لا تكون شهادة إلا أن يشهدك. فأما إذا سمعته يتحدث، فإنما ذلك حديث. قال الموفق: وبما ذكرناه قال الشافعي وأصحاب الرأي وأبو عبيد: لأن الشهادة على الشهادة فيها معنى النيابة فلا ينوب عنه

(١) هو الأشعري قاضي دمشق، روى عن مالك بن مسروح وأبي الدرداء وأم الدرداء وأبي موسى الأشعري، وأرسل عن معاذ بن جبل وحذيفة ثقة قليل الحديث من الثالثة.

باب الرجوع عن الشهادة

٥٠٤٢- عن الشعبي أن رجلين شهدا عند علي بن أبي طالب رضى الله عنه على رجل بالسرقة فقطع يده، ثم أتيا بعد ذلك بآخر فقالا: أوهمنا، إنما السارق هذا. فقال على رضى الله عنه: لا أصدقكما على هذا الآخر وأضمنكما دية يد الأول، ولو أنى

إلا ياذنه اهـ ملخصا (٩٢: ٩١-٩٢)، ومثله فى "فتح القدير" (٥٢٥: ٦)، ظ.

باب الرجوع عن الشهادة

قوله: عن الشعبي إلخ قال العبد الضعيف: يجب على كل مسلم الاجتناب عن شهادة الزور بجهدته والتوبة عنها متى وقع فيها عمدا، أو خطأ، وذلك بأن يرجع عن الشهادة وليكن رجوعه فى مجلس القضاء، لأنه فسخ للشهادة التى أداها وقد اختصت بمجلس القضاء، فالرجوع عنها كذلك، لأن التوبة بحسب الجريمة، السر بالسر والعلانية بالعلانية فإذا كانت جريمته فى مجلس القضاء جهرا فلتكن توبته بالرجوع كذلك، ولا يمنعه الاستحياء من الناس وخوف اللائمة من إظهار الرجوع فى مجلس القضاء، فلأن يراقب الله خير له من أن يراقب الناس، وهل إذا أظهر الرجوع للناس وأشهدهم عليه وبلغ ذلك القاضى بالبينة عليه يصح الرجوع؟ فالذى فى متون المذهب وشروحها أنه لا يصح.

ومال المحقق ابن الهمام فى "الفتح" إلى صحته (٥٣٨: ٦)، ورجوعه صحيح مقبول فى حقه وإن كان مردودا فيما يرجع إلى حق غيره، حتى إذا رجع قبل القضاء لم يقض القاضى بشهادته لبطلانها بالرجوع، وسقوطها عن الاعتبار لأن كلامه متناقض، والثانى ليس بأولى من الأول، ولا الأول من الثانى فتعارضهما، ولا ترجيح قبل الحكم لأحد الكلامين، فلا يحكم بأحدهما، لأن القاضى لا يقضى بكلام متناقض، ولا ضمان عليه لأنه ما أتلّف شيئا لا على المدعى ولا على المشهود عليه، فإن حكم بشهادتهم، ثم رجعوا لم يفسخ الحكم ولم يبطل برجوعهم حق المقضى له، لأنه بعد الحكم ترجع الأول لاتصال القضاء به لأنه مؤكد لحكمه وقع فى حال لا معارض له فيه، فلا ينقض الأقوى بالأدنى وكما أن القاضى لا يقضى بكلام متناقض، فكذلك لا ينقض الأقوى بالأدنى، وكما أن القاضى لا يقضى بكلام متناقض، فكذلك لا ينقض ما قضاء بالكلام المتناقض. وأيضا: فلو أبطل القضاء باعتبار هذا المعنى أدى إلى ما لا يتناهى، لأنه قد يأتى بعد ذلك فيرجع عن هذا الرجوع فيجب إعادة القضاء الأول فيتسلسل الحكم وفسخه وذلك خارج عن

أعلمكما فعلتما ذلك عمداً قطعت أيديكما. ذكره محمد في "الأصل"، واحتج به (المبسوط للسرخسي ١٦: ١٧٨)، وأخرجه الإمام الشافعي، وقال: بهذا نقول: (فتح

موضوعات الشرع.

وقد دل قول على رضي الله عنه: لا أصدقكما على هذا الآخر على ما قلنا: إنهم لو رجعوا بعد الحكم لم يفسخ الحكم ويتعين كذبهم في الرجوع شرعاً، لأن صدقهم قد تعين في الشهادة وتأكد بقضاء القاضى في حق المقتضى له، ولكن يجب الضمان عليهم لإقرارهم عند الرجوع بأنهم أتلّفوا المال على المشهود عليه بشهادتهم بغير حق، والتناقض لا يمنع ثبوت حكم إقرارهم على أنفسهم، والإتلاف وإن كان قد حصل بقضاء القاضى فسبب القضاء شهادة الشهود، وإنما يحال بالحكم على أصل السبب.

وهذا لأن القاضى بمنزلة^(١) الملجأ من جهتهم، فإن بعد ظهور عدالتهم يجب عليه القضاء شرعاً حتى لو امتنع منه يأنم ويعزل ويعزر، ثم السبب إذا كان تعدياً بمنزلة المباشرة في إيجاب ضمان المال وقد أقر الشهود بالتعدى في السبب الذى كان منهم، وبهذا السبب سلط المشهود له على مال المشهود عليه، ولو تسلطاً عليه لأنفسهما ضمناً فكذلك إذا سلطاً الغير عليه ولا يمكن إيجابه على القاضى، لأنه غير متعد فى القضاء، بل هو مباشر لما فرض عليه ظاهراً، فتعين الشهود لإيجاب الضمان عليهم، وهو معنى قول على: وأضمنكما دية يد الأول.

وقد كان أبو حنيفة يقول أولاً كقول شيخه حماد بن أبى سليمان أن الشاهدين إذا رجعا عن الشهادة بعد قضاء القاضى ينظر إلى حالهما يوم رجعا فإن كان حالهما أحسن منه يوم شهدا صدقهما القاضى فى الرجوع ورد القضاء وأبطله. وإن كان حالهما يوم رجعا مثل حالهما يوم شهدا أو دون ذلك لم يصدقهما القاضى، ولم يقبل رجوعهما ولم يضمّنهما شيئاً، وكان قضاء الأول ماضياً ثم رجع فقال: لا أبطل القضاء بقولهما الآخر وإن كانا أعدل منهما يوم شهدا لما ذكرنا ولكن أضمنهما المال الذى شهدا به، وهو قول أبى يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى، كذا فى "المبسوط" (١٦: ١٧٨-١٧٩) بمعناه، وفى "رحمة الأمة": إذا شهد شاهدان بمال ثم رجع بعد الحكم به قال أبو حنيفة ومالك والشافعى فى القديم وأحمد: عليهما الغرم. وقال الشافعى فى

(١) ولم يقل: إنه ملجأ لأنه لو صار ملجأ حقيقة لوجب القصاص على الشاهدين فى الشهادة بالقتل العمد إذا ظهر كذبهم كما فى المكره، وليس كذلك لأن الملجأ حقيقة هو من يخاف عقوبة الدنيا، والقاضى إنما يكون ملجأ إلى القضاء بالشهادة مخافة عقوبة الآخرة، ولا يصير به مكرهاً لأن كل أحد يقيم الطاعة خوفاً من العقوبة على تركها فى الآخرة، ولا يصير به مكرهاً، ظ.

القدير ٦: ٥٣٩)، واحتجاج المجتهد بحديث تصحيح له، كما ذكرناه في "المقدمة".

الجديد: لا شيء عليهما. واتفقوا على أنه لا ينقض الحكم الذي حكم بشهادتهما فيه وأنهما إذا رجعا قبل الحكم لم يحكم بشهادتهما اهـ (ص ١٦٣).

ثم الشافعي رحمه الله استدل بحديث على في فصلين أحدهما في وجوب القصاص على الشهود إذا رجعوا بعد ما استوفى العقوبة بشهادتهم وزعموا أنهم تعمدوا ذلك في شهادتهم، وفي أن اليدين تقطعان بيد واحدة فقد قال: ولو أني أعلمكما فعلتما ذلك عمدا قطعت أيديكما، فإذا جاز قطع اليدين في يد واحدة بطريق الشهادة فبالمباشرة أولى ولكننا نقول: هذا اللفظ منه على سبيل التهديد بدون التحقيق، وقد يهدد الإمام بما لا يحقق، قال عمر رضي الله عنه: ولو تقدمت في المتعة لرجمت والمتعة لا توجب الرجم بالاتفاق.

ثم لم يكن هذا من على رضي الله عنه كذبا لأنه بما لا طريق إليه، وهو العلم بأنهما فعلا ذلك عمدا، فلم يكن هذا كذبا بهذا التعليق ويحصل المقصود وهو الزجر، وهو نظير قوله تعالى (حكاية عن إبراهيم صلوات الله عليه) ﴿بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا فَاسْتَظْهَرُوا﴾ ولم يكن هذا من إبراهيم عليه السلام كذبا لأنه علقه بما لا يكون ومعناه: إن كانوا ينطقون فقد فعله كبيرهم؛ والدليل عليه أن من مذهب على رضي الله عنه أن اليدين لا تقطعان بيد واحدة فقد روى ذلك (محمد) عنه في الكتاب فبهذا تبين أن مراده التهديد، كذا في "المبسوط" (١٦: ١٧٨) أيضا، وفيه دلالة على كون الأثر محتجا به عند المجتهدين، والله تعالى أعلم.

وقول على رضي الله عنه: لا يقطع يداً بيد رواه إبراهيم النخعي رحمه الله عنه، كما في "المبسوط" (١٧: ٢٢) أيضا، ومراسيل إبراهيم صحاح عندنا وعند القوم، واحتجاج محمد به دليل على صحة إسناده عنده، فافهم.

الرد على ابن حزم في قوله بنقض القضاء برجوع الشاهد عن شهادته:

وقال ابن حزم في "المحلى": وإذا رجع الشاهد عن شهادته بعد أن حكم بها أو قبل أن يحكم بها فسخ ما حكم بها فيه، واحتج بأن عدلين لو شهدا بجراحته حين شهدا لوجب رد ما شهد به، وإقراره على نفسه بالكذب أو الغفلة أثبت عليه من شهادته غيره عليه بذلك اهـ (٩: ٤٢٩) قلنا: هذا احتجاج بما هو مختلف فيه بيننا وبينه، فإن القاضي لا يسمع الشهادة على جرح عندنا ولا يحكم بذلك لأن الفسق مما لا يدخل تحت الحكم: لأن له الدفع بالتوبة، فلا يتحقق الإلزام، ولأنه هتك الستر، والستر واجب والإشاعة حرام، كما في "الهداية" (٦: ٤٩٥)،

٥٠٤٣- وعن إبراهيم - هو النخعي رحمه الله - قال: إذا شهد شاهدان على قطع يد فقضى القاضى بذلك ثم رجعا عن الشهادة فعليهما الدية، وإن رجع أحدهما فعليه نصف الدية. وبه نأخذ. وذكره محمد فى "الأصل" كما فى "المبسوط" (١٦: ١٨٠).

٥٠٤٤- وعن الشعبى أن رجلين شهدا على رجل أنه طلق امرأته ثلاثاً وفرق القاضى بينهما ثم تزوجها أحد الشاهدين ثم رجع عن شهادته فلم يفرق بينهما الشعبى، وبه كان يأخذ أبو حنيفة رحمه الله، ذكره محمد فى "الأصل" (المبسوط ١٦: ١٨٠) وقال أبو يوسف: كتب إلى شعبة بن الحجاج يرويه عن زيد فذكر الحديث. وفيه: قال الشعبى: ذلك جائز، ذكره الجصاص فى "أحكام القرآن" له، وقد مر فى (باب نفاذ قضاء القاضى ظاهراً وباطناً)، وسنده صحيح.

٥٠٤٥- قال أبو يوسف: وحدثنى ابن جريج عن عطاء قال: أتى على رضى الله

ولأنما يرخص ضرورة فى أن يخبر القاضى سرا تفادياً من إشاعة الفاحشة والتعاضى، والضرورة إنما هى قبل الحكم لا بعده، فلا يسمع القاضى جرح الشهود بعد ما حكم بشهادتهم لكون الجرح متهماً فى تأخير الجرح عن وقت الحاجة، وكذلك الشاهد متهم فى رجوعه عن الشهادة لاحتمال أن يكون المدعى عليه رشاه وأطمعه فى المال أو هدده بما يضره فى جسمه أو ماله إن لم يرجع مع ما ذكرنا أن القاضى كما أنه لا يقضى بكلام متناقض كذلك لا ينقض قضاءه بكلام متناقض لكون الكلامين معاً محتملين للصدق والكذب جميعاً، وقد ترجح الأول بالسبق، وباتصال القضاء به، فلا ينقض الأقوى بالأدنى، والعجب ممن يقول بأن القياس كله باطل كيف يحتج على المجتهدين بمثل هذا القياس الذى لا رجل له ولا رأس.

قوله: وعن إبراهيم إلخ دلالة على وجوب الضمان على الشهود إذا رجعوا عن الشهادة ظاهرة.

قوله: وعن الشعبى إلخ فيه دلالة على أن القاضى لا يبطل قضاءه برجوع الشهود عن شهادتهم.

قوله: قال أبو يوسف إلخ. دلالة على أن الشهود إذا رجعوا عيّن شهادتهم قبل الحكم لا يحكم بها ظاهرة، والله تعالى أعلم بالصواب. قال الموفق فى "المغنى": إن الشهود إذا رجعوا عن شهادتهم بعد أدائها لم يخل من ثلاثة أحوال: أحدها: أن يرجعوا قبل الحكم بها، فلا يجوز الحكم بها فى قول عامة أهل العلم. وحكى عن أبى ثور أنه شذ عن أهل العلم، وقال: يحكم بها،

عنه برجل فشهد عليه رجلان أنه سرق، قال: فأخذ في شيء من أمور الناس ثم هدد شهود الزور فقال: لا أوتى بشاهد زور إلا فعلت به كذا وكذا. ثم طلب الشاهدين فلم يجدهما فخلى سبيل الرجل (كتاب الخراج ص ٢١٠)، وهذا سند صحيح مع انقطاع فيه وهو لا يضرنا في القرون الفاضلة.

لأن الشهادة قد أديت، فلا تبطل برجوع من شهد بها كما لو رجعا بعد الحكم، وهذا فاسد، لأن الشهادة شرط الحكم فإذا أزلت قبله لم يجز كما لو فسقا، ولأنه زال ظنه في أن ما شهد به حق، فلم يجز له الحكم به، وفارق ما يعد الحكم فإنه تم بشرطه، ولأن الشك لا يزيل ما حكم به كما لو تغير اجتهاده. الثاني: أن يرجعا بعد الحكم وقبل الاستيفاء، فينظر، فإن كان المحكوم به عقوبة كالحد والقصاص لم يجز استيفاءه، لأن الحدود تدرأ بالشبهات ورجوعهما من أعظم الشبهات، وإن كان المشهود به مالا استوفى ولم ينقض حكمه في قول أهل الفتيا من علماء الأمصار، وحكى عن سعيد ابن المسيب والأوزاعي أنهما قالوا: ينقض الحكم وإن استوفى الحق، لأن الحق ثبت بشهادتهما، فإذا رجعا زال ما ثبت به الحكم فنقض الحكم، كما لو تبين أنهما كانا كافرين.

ولنا: أن حق المشهود له وجب له فلا يسقط بقولهما، كما لو ادعياه لأنفسهما، تحقيق هذا أن حق الإنسان لا يزول إلا ببينة أو إقرار، ورجوعهما ليس بشهادة، ولهذا لا يفتقر إلى لفظ الشهادة، ولا هو إقرار من صاحب الحق، وفارق ما إذا تبين أنهما كانا كافرين لأننا تبينا أنه لم يوجد شرط الحكم وهو شهادة العدول. وفي مسألتنا لم يتبين ذلك، لجواز أن يكونا عدلين صادقين في شهادتهما كاذبين في رجوعهما، ويفارق العقوبات حيث لا تستوفى فإنها تدرأ بالشبهات.

الثالث: أن يرجعا بعد الاستيفاء فإنه لا يبطل الحكم ولا يلزم المشهود له شيء، كان المشهود به مالا أو عقوبة، لأن الحكم قد تم باستيفاء المحكوم به ووصول الحق إلى مستحقه ويرجع به على الشاهدين. ثم ينظر فإن كان المشهود به إتلافا في مثله القصاص - كالقتل والجرح - نظرنا في رجوعهما فإن قالوا: عمدنا الشهادة عليه بالزور ليقول أو يقطع فعليهما القصاص. وبهذا قال ابن شبرمة وابن أبي ليلى والأوزاعي والشافعي وأبو عبيد، واحتجوا بحديث على المذكور في المتن أولا، قالوا: ولا مخالف له في الصحابة، فيكون إجماعا. وقال أصحاب الرأي: لا قود عليهما (وإنما عليهما الدية) لأنهما لم يباشرا الإتلاف، فأشبهها حافر البئر، وناسب السكين إذا تلف بهما شيء اهـ ملخصا (١٢: ١٣٨)، وقد تقدم الجواب عن قول على: لو علمت أنكما تعمدتما لقطعتهما. أنه محمول على التهديد دون التحقيق كقول عمر: لو تقدمت في المتعة لرجمت، فتذكر، وبقولنا قال إبراهيم النخعي، كما ذكرناه.

باب الشهادة على ما تظاهرت به الأخبار بالتسامع كالنسب

قول الله تعالى: ﴿يعرفونه كما يعرفون أبناءهم﴾

٥٠٤٦- عن يزيد بن شريك بن طارق التميمي قال: رأيت عليا رضى الله عنه على المنبر يخطب فسمعتة يقول، فذكر الحديث ورفع فيه: ومن ادعى إلى غير أبيه، أو انتمى إلى غير مواليه فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين، لا يقبل الله منه يوم القيامة صرفاً ولا عدلاً رواه الشيخان والأربعة إلا ابن ماجه، ورواه أحمد وابن ماجه وابن حبان

باب الشهادة على ما تظاهرت به الأخبار بالتسامع كالنسب

قوله: عن يزيد بن شريك إلخ في هذا الحديث أن الانتساب إلى أبيه ومولاه واجب على كل حر وعبد، ولا يجوز لهما التحول عنهما إلى غيرهما، وهذا يقتضى وجوب التصديق بأمر الولادة والنسب بالتسامع لعدم إمكان المشاهدة بذلك كما لا يخفى، والولاء لحمه ك لحمه النسب، ومقتضاه: صحة الشهادة بالتسامع فيها وما فى معناها.

قال الموفق فى "المغنى": وما تظاهرت به الأخبار واستقرت معرفته فى قلبه شهد به كالشهادة على النسب والولادة، وهذا النوع الثانى من السماع وهو ما يعلمه بالاستفاضة، وأجمع أهل العلم على صحة الشهادة بها فى النسب والولادة (وإن اختلفوا فيما يلحق بهما) قال ابن المنذر: أما النسب فلا أعلم أحداً من أهل العلم منع منه، ولو منع ذلك لاستحالت معرفة الشهادة به إذ لا سبيل إلى معرفته قطعاً بغيره، ولا تمكن المشاهدة فيه، ولو اعتبرت المشاهدة لما عرف أحد أباه ولا أمه ولا أحداً من أقاربه، وقد قال الله تعالى: ﴿يعرفونه كما يعرفون أبناءهم﴾ اهـ (٢٣: ١٢).

وقال الحافظ فى الفتح: واختلف العلماء فى ضابط ما تقبل فيه الشهادة بالاستفاضة، فتصح عند الشافعية فى النسب قطعاً والولادة. (لأمر من إجماع العلم عليه) وفى الموت والعق والولاء والوقف والولاية والعزل والنكاح وتوابعه (من الخلوة والدخول بها ونحوهما) والتعديل والتجريح والوصية والرشد والسفه والملك على الراجح فى جميع ذلك، وبلغها بعض المتأخرين من الشافعية بضعة وعشرين موضعاً وهى مستوفاة فى قواعد العلاني. وعن أبى حنيفة: تجوز فى النسب والموت والنكاح والدخول وكونه قاضياً (أو والياً أو أميراً) زاد أبو يوسف: والولاء، وزاد محمد: والوقف. قال صاحب "الهداية": وإنما أجزى استحساناً وإلا فالأصل أن الشهادة لا بد فيها من المشاهدة؛ وشرط قبولها أن يسمعها من جمع يؤمن تواطؤهم على الكذب وقيل: أقل ذلك أربعة أنفس. وقيل: يكفى من عدلين، وقيل: يكفى من عدل واحد إذا سكن القلب إليه اهـ (١٨٦: ٥)،

فى "صحيحه" عن ابن عباس، وأبو داود عن أنس، وله طرق عن جماعة من الصحابة عند أصحاب السنن والمسائيد وابن حبان وغيرهم، كما فى "الترغيب" (ص ٣٥٥).

وقال مالك: ليس عندنا من يشهد على أحباس أصحاب رسول الله ﷺ إلا بالسماع. وقيل لأحمد: تشهد أن فلانة امرأة فلان، ولم تشهد النكاح؟ فقال: نعم إذا كان مستفيضا فأشهد. أقول: إن فاطمة ابنة رسول الله ﷺ وأن خديجة وعائشة زوجاه، وكل أحد يشهد بذلك من غير مشاهدة اهـ من "المغنى" (٢٤: ١٢).

وفى "البدائع": فلا تطلق الشهادة بالتسامع إلا فى أشياء مخصوصة، وهى النكاح والنسب والموت، لأن مبنى هذه الأشياء على الاشتهار فقامت الشهرة فيها مقام المعاينة، وكذا إذا شهد العرس والزفاف يجوز له أن يشهد بالنكاح، لأنه دليل النكاح. وكذا فى الموت إذا شهد جنازة رجل، أو دفنه حل له أن يشهد بموته.

واختلفوا فى تفسير التسامع، فعند محمد: هو أن يشتهر ذلك ويستفيض وتواتر به الأخبار عنده من غير تواطئ، لأن الثابت بالتواتر والمحسوس بحس البصر والسمع سواء، فكانت الشهادة بالتسامع شهادة عن معاينة، فعلى هذا إذا أخبره بذلك رجلان أو رجل وامرأتان لا يحل له الشهادة ما لم يدخل فى حد التواتر، وذكر الخصاف أنه يحل له الشهادة بذلك استدلالا بحكم الحاكم وشهادته، فإنه بحكم بشهادة شاهدين من غير معاينة منه، ويجوز له أن يشهد بذلك بعد المعزل كذا هذا اهـ ملخصا (٢٦٦: ٦)، قال الموفق: فإن كان فى يد رجل دار أو عقار يتصرف فيها تصرف الملاك بالسكنى والإجارة والعمارة والهدم والبناء من غير منازع (والناس ينسبونها إليه) فقال أبو عبد الله بن حامد: يجوز أن يشهد له بملكها وهو قول أبى حنيفة والأصطخري من أصحاب الشافعى.

قال القاضى: ويحتمل أن لا يشهد إلا بما شاهده من (دليل) الملك واليد والتصرف، لأن اليد ليست منحصرة فى الملك، قد تكون إجارة وإعارة وغصب، وهذا قول بعض أصحاب الشافعى. ووجه الأول أن اليد دليل الملك، واستمرارها من غير منازع يقويها (بل لا دليل يشاهد فى الأموال أقوى منها. بدائع)، فجرت مجرى الاستفاضة فجاز أن يشهد بها اهـ (٢٥: ١٢)، وزاد أبو يوسف فقال: لا تحل له الشهادة حتى يقع فى قلبه أيضا أنه له، وينبغى أن يكون هذا قولهم جميعا، واستثنى فى "الجامع الصغير" العبد والأمة، فيقتضى أن لا تحل الشهادة بالملك لصاحب اليد فيهما إلا إذا أقرأ بأنفسهما وهما كبيران يعبران عن أنفسهما، إذ الأصل فى بنى آدم الحرية والرق عارض، فكانت

باب التحكيم

٥٠٤٧- أخبرنا قتيبة ثنا يزيد - وهو ابن المقدم بن شريح - عن شريح^(١) بن هاني عن أبيه أنه لما وفد إلى رسول الله ﷺ وسمعهم وهم يكون هائتا أبا الحكم فدعاه رسول الله ﷺ، فقال له: إن الله هو الحكم وإليه الحكم، فلم تكني أبا الحكم؟ قال: إن قومي إذا اختلفوا في شيء أتوني فحكمت بينهم فرضي كلا الفريقين، قال: ما أحسن من هذا^(٢)! فما لك من الولد؟ قال: لي شريح وعبد الله ومسلم، قال: فمن أكبرهم؟ قال:

يده إلى نفسه أقرب من يد غيره فلم تصلح يد غيره دليل الملك فيه، ولأن الحر قد يخدم كأنه عبد عادة وهذا أمر ظاهر في معارف الناس وعاداتهم فتعارض الظاهران فلم تصلح اليد دليلا فيه، أما إذا كان صغيرا لا يعبر عن نفسه كان حكمه حكم الثوب والبهيمة، لأنه لا يكون له في نفسه يد، فيلحق بالعروض والبهائم فتحل للرأي الشهادة بالملك فيه لصاحب اليد، والله سبحانه وتعالى أعلم اهـ من "البدائع" ملخصا (٦-٢٦٧).

باب التحكيم

قوله: أخبرنا قتيبة الخ، قال العبد الضعيف: والتحكيم جائز بالكتاب قوله تعالى: ﴿واعتزوا بحكما من أهله وحكما من أهلها﴾، وبالسنة فقد قال رسول الله ﷺ لأبي شريح: «ما أحسن هذا حين أخبره أن قومه إذا اختلفوا في شيء فأتوه فحكم بينهم رضى عنه الفريقان»، وقد أجمع على أنه ﷺ عمل بحكم سعد بن معاذ في بنى قريظة، فإذا تحاكم رجلان إلى رجل حكماء بينهما ورضياه وكان ممن يصلح للقضاء فحكم بينهما جاز ذلك ونفذ حكمه عليهما.

وبهذا قال أبو حنيفة (ومالك وأحمد) وللشافعي قولان: أحدهما: لا يلزمهما حكمه إلا بتراضيهما لأن حكمه إنما يلزم بالرضاء به ولا يكون الرضاء إلا بعد المعرفة، ولنا ما رويناه في المتن، ولو لا أن حكمه يلزمهما لما لحقه هذا الذم الذي ورد به الحديث، ولأن التحكيم لا يكون دون الصلح، وبعد ما تم الصلح ليس لواحد أن يرجع، وما ذكروه يبطل بما إذا رضى بتصرف وكيله فإنه يلزمه قبل المعرفة به، كذا قال الموفق في "المغنى" (١١: ٤٨٤)، وأيضا: فلو لم يكن حكم

(١) ليس هو بشريح القاضي الكندي، بل هو غيره، قد اشتبه ذلك على بعض المحققين فظنهما واحداً، وقد فرق بينهما الحفاظ في "التهذيب"، فليراجع...

(٢) وفي نسخة: ما أحسن هذا.

شريح، قال: فأنت أبو شريح. فدعاه ولولده. رواه "النسائي" (٣٠٣:٢) وأبو داود، وقال: حدثنا الربيع بن نافع عن يزيد بن المقدم بن شريح عن أبيه عن جده شريح عن أبيه هاني فذكر الحديث وسكت عنه هو والمنذرى (عون المعبود ٤: ٤٤٤).

الحكم لازما على الفريقين لأنكر رسول الله ﷺ على سعد بن معاذ قوله: عليكم بذلك عهد الله وميثاقه أن الحكم فيهم لما حكمت، وحيث لم ينكره بل قرره دل على أن حكم الحكم لازم نافذ إلا أن يرجع المحكمان قبل حكمه لأنه مقلد من جهتهما فلا يحكم إلا برضاهما، كما أن للسلطان أن يعزل القاضى قبل أن يحكم، ولو حكم قبل عزله نفذ وعزله بعد ذلك لا يبطله فكذا هذا، قاله المحقق فى "الفتح" (٤٠٧:٦).

لا يجوز التحكيم فى الحدود والقصاص:

ولا يجوز التحكيم فى الحدود والقصاص لما فى كتاب الحدود: كان أبو عبد الله رجل من الصحابة يقول: الزكاة والحدود والفقء والجمعة إلى السلطان، وذكرنا هناك آثارا عديدة تؤيده، والقصاص قياس على الحدود، لكونه مما يندرج بالشبهات، والحكم ليس بسلطان، ولا مولى منه، فلا يملك الحكم فيما هو إلى السلطان شرعا. وأيضا فإن حكم الحكم بمنزلة الصلح ولا يجوز استيفاء الحدود والقصاص بالصلح، ولأن حكم الحكم ليس بحجة فى حق غير المحكمين فكانت فيه شبهة، لأنه حكم فى حقهما لا فى حق غيرهما، وأى شبهة أعظم من هذا؟ والحدود والقصاص يندرجان بالشبهات.

وإذا عرفت ذلك فاعلم أنه إذا رفع حكمه إلى القاضى فإن وافق مذهبه أمضاه لأنه لا فائدة فى نقضه. ثم فى إبرامه، وإن خالفه لم يجب على القاضى تنفيذ حكمه بل له أن يبطله أو ينفذه إلا أن يكون جورا بينا لم يختلف فيه أهل العلم فعليه أن يبطله، وذلك لقصور ولاية الحكم عن ولاية القاضى، فإن ولاية القاضى عامة على الناس لعموم ولاية الخليفة المقلد له، بخلاف المولى له إنما لهما ولاية على أنفسهما فقط لا على القاضى، فلا يلزم حكمه القاضى لأنه لم يحكمه، ولأن تقليدهما إياه بمنزلة اصطلاحهما على شىء فى المجتهدات، وللقاضى أن يبطل اصطلاحهما هذا، أو ينفذه، فكذا هذا اهـ من "فتح القدير" (٤٠٨:٦) ملخصا.

وبهذا ظهر الجواب عما ذكره الموفق فى "المغنى": أن هذا حكم صحيح لازم فلم يجز فسخه لمخالفته رأيه كحكم من له ولاية اهـ (٤٨٤:١١)، فإننا لا نسلم كون حكمه لازما غير

٥٠٤٨- وعن النبي ﷺ أنه قال: «من حكم بين اثنين تراضيا به فلم يعدل بينهما فهو ملعون» ذكره الموفق في "المغنى" (١١: ٤٨٤) واحتج به.

٥٠٤٩- وصح أن النبي ﷺ عمل بحكم سعد بن معاذ في بنى قريظة لما اتفقت اليهود على الرضاء بحكمه، وقال سعد لمن في الناحية التي ليس فيها رسول الله ﷺ: عليكم بذلك عهد الله وميثاقه أن الحكم فيهم لما حكمت، قالوا: نعم. قال: وعلى من ههنا في الناحية التي فيها رسول الله ﷺ وهو معرض عنه إجلالا له، فقال رسول الله ﷺ: نعم. قال سعد: فإني أحكم فيهم. الحديث ذكره ابن إسحاق في المغازي كما في "سيرة ابن هشام" (٢: ١١٠)، وأصله في "الصحيحين" وغيرهما.

٥٠٥٠- وعن عائشة رضي الله عنها قالت: كان بيني وبين النبي ﷺ كلام فقال: اجعل بيني وبينك عمر فقلت: لا. قال: اجعل بيني وبينك أباك.

قلت: نعم. رواه الطبراني في الأوسط وفيه صالح بن أبي الأسود وهو ضعيف (مجمع الزوائد ٤: ١٩٦). قلت: وهو غير ابن أبي الأخضر وله ترجمة في "اللسان" (٣: ١٦٦).

٥٠٥١- وإن عمر وأبياً تحاكما إلى زيد وحاكم عمر أعرابيا إلى شريح قبل أن يوليه، وتحاكم عثمان وطلحة إلى جبير بن مطعم ولم يكونوا قضاة، وقد مرت الآثار بذلك في أبواب البيوع وفي (باب التسوية بين الخصمين) من كتاب القضاء.

الحكمين فلا يكون لازما على القاضى أو الوالى، وقد ذكرنا الفرق بين حكمه وحكم القاضى فلا يصح القياس مع الفارق، والله تعالى أعلم.

قوله: وعن النبي ﷺ إلخ. دلالة على لزوم حكم الحكم من حكمه من الفريقين ظاهرة، وكذا دلالة قصة سعد على ذلك أيضا كما مر، فتذكر.

قوله: عن عائشة وقوله: وإن عمر وأبياً إلخ. دلالة الآثار على مشروعية التحكيم ظاهرة، وهو أجماع المسلمين، وإنما أنكره الخوارج على على رضى الله عنه حين رضى بتحكيم الحكمين بينه وبين معاوية رضى الله عنهما فقالوا: لا حكم إلا لله، كلمة حق أرادوا بها الباطل فقاتلهم على رضى الله عنه حين خرجوا عليه واستحلوا دماء المسلمين فشتتهم وبددهم وكفى الله شرهم فلا يعتد بخلافهم.

باب حبس المديون وغيره ممن يتهم بالفساد

٥٠٥٢- عن عمرو بن الشريد عن أبيه عن رسول الله ﷺ قال: «لِيَّ الواجد يحل عرضه وعقوبته». قال ابن المبارك: يحل عرضه: يغلظ له. وعقوبته: يحبس له.

ليس للإمام أن يحكم لنفسه:

وفيها دلالة أيضا على أن ليس للإمام أن يحكم لنفسه، كما لا يجوز أن يشهد لنفسه، فإن عرضت له حكومة مع بعض الناس، جاز أن يحاكمه إلى بعض خلفاءه من القضاة، والحكام، أو بعض رعيته، فإن عمر حاكم أبيا إلى زيد، وحاكم عمر عراقيا إلى شريح، وحاكم عثمان طلحة إلى جبير بن مطعم ولم يكونوا قضاة، وحاكم على اليهودى إلى شريح وهو قاض إذ ذاك، فافهم، والله يتولى هداك. فإن عرضت حكومة لوالديه أو ولده أو من لا تقبل شهادته له، يجوز له الحكم فيها بنفسه، وإن حكم لم ينفذ حكمه، وهذا قول أبى حنيفة والشافعى وبه قال أحمد فى رواية، وقال أبو يوسف وابن المنذر وأبو ثور: ينفذ حكمه لأنه حكم لغيره لا لنفسه، فأشبه الأجانب، كذا فى "المغنى" (٤٨٣: ١١).

باب حبس المديون وغيره ممن يتهم بالفساد

قوله: عن عمرو بن الشريد إلخ. قال العبد الضعيف: أحكام القضاء كثيرة ومنها الحبس، وهو مشروع بالكتاب، لأنه المراد بالنفى المذكور بقوله تعالى: ﴿أَوْ يَنْفُوا مِنَ الْأَرْضِ﴾ قال الطبرى. وقال آخرون: معنى النفى من الأرض فى هذا الموضع الحبس، وهو قول أبى حنيفة وأصحابه اهـ (٦: ٦٤١) وفى "أحكام القرآن" للجصاص: قال أبو حنيفة وأحمد وإسحاق: النفى هو الحبس، لأن النفى عن جميع الأرض غير ممكن، وإلى بلدة أخرى استضرار بالغير، ومعلوم أن المراد بالنفى زجره عن إخافة السبيل، وكف أذاه عن المسلمين، وهو إذا صار إلى بلد آخر فكان هناك مبخلى كانت معرفته قائمة، وإن كان هناك محبوبا كما قاله مالك والشافعى فى رواية، ففيه أن الحبس يستوى فى اليد الذى أصاب فيه وفى غيره، فلا معنى لحبسه فى غير بلده (مع ما فيه من إرادة معنيين بلفظ مشترك فيهما: أى الطرد والحبس - معا وهو غير جائز) ويمتنع أن يكون المراد نفيه عن دار الإسلام إلى دار الحرب، لما فيه من تعريض المسلم للردة، فثبت أن المراد بالنفى نفيه عن سائر الأرض إلا موضع حبسه الذى لا يمكنه فيه العبث والفساد اهـ (٢: ٤١٢)، وبالسنة وهى ما فى المتن أنه ﷺ حبس رجلا فى تهمة. وذكر الخصاص أن ناسا من أهل الحجاز اقتتلوا فقتلوا بينهم قتيلا، فبعث عليهم رسول الله ﷺ وحبسهم، كذا فى "فتح القدير" (٦: ٣٧٥).

رواه أبو داود (٣: ٣٤٩) وسكت عنه هو والمنذرى، وأخرجه النسائي وابن ماجة وعلقه

قلت: روى أبو داود فى "سننه" وأحمد فى مسنده من طريق عبد الرزاق عن معمر عن بهز ابن حكيم عن أبيه عن جده قال: أخذ النبى ﷺ ناسا من قومى فى تهمة، فحبسهم فجاء رجل من قومى إلى النبى ﷺ وهو يخطب، فقال: يا محمد! علام تحبس جيرانى؟ فأعرض عنه مرتين، ثم ذكر شيئا فقال النبى ﷺ: خلوا له عن جيرانه، كذا فى "عون المعبود" (٣: ٣٥٠)، فهذا يدل على أنهم كانوا محبوسين. وأخرج ابن حزم عن الحسن أن قوما اقتتلوا: فقتل بينهم قتل فبعث إليهم رسول الله ﷺ فحبسهم ولم يعله بشيء سوى الإرسال (٨: ١٦٩).

وقال فى "البحر": يجب حبس من عليه الحق للإيفاء إجماعا إن طلب لحبسه ﷺ من أعتق شقصا فى عبد حتى غرم لشريكه قيمته، وكذلك التقييد.

قال الشوكانى فى "النيل": والحديث الذى ذكره (صاحب البحر) أخرجه البيهقى وهو منقطع اهـ (٧: ٦١)، قلت: وسيأتى تحقيقه ولم يكن فى عهده ﷺ وأبى بكر سجن، إنما كان يحبس فى المسجد أو الدهليز حتى اشترى عمر رضى الله عنه دارا بمكة بأربعة آلاف درهم واتخذه محبسا، وقيل: بل لم يكن فى زمن عمر ولا عثمان أيضا إلى زمن على رضى الله عنهم فبناه وهو أول سجن بنى فى الإسلام، قال فى الفائق: إن عليا بنى سجنا من قصب فسماه: نافعا، فنقبه اللصوص وتسبب الناس منه، ثم بنى سجنا من مدر فسماه: مخيسا، وفى ذلك يقول على رضى الله عنه:

ألا ترانى كيسا مكيسا

بنيت بعد نافع مخيسا^(١)

بابا حصينا وأمينا كيسا

قاله المحقق فى "الفتح" (٦: ٣٧٥).

وفى الحديث الذى فتحن به الباب دلالة على جواز الحبس فى الدين، لأنه ﷺ جعل مطل الغنى ظلما، والظالم لا محالة مستحق العقوبة وقد وقع التصريح به فى قوله: «لى الواجد يحل عرضه وعقوبته»، وفسره سفيان ووكيع وابن المبارك: يحل عرضه: يغلظ له، عقوبته: حبسه، وهو كذلك لاتفاق الجميع على أنه لا يسحق العقوبة بالضرب، فوجب أن يكون حبسا لاتفاق الجميع

(١) أى موضع التخييس وهو التذليل.

البخارى. وقال: قال سفيان: عرضه: يقول: مطلتنى، وعقوبته حبسه، قال الحافظ فى

على أن ما عداه من العقوبات ساقط عنه فى الدنيا، ويؤيده حديث هرماس بن حبيب عن أبيه عن جده وفيه قوله ﷺ للطالب: الزمه ثم قال: يا أخا تميم! ما تريد تفعل بأسيرك؟ وهذا يدل على أن له حبس الغريم لأن الأسير يحبس، فلما سماه أسيرا له دل على أن له حبسه، وأيضا فإن تسليط ذى الحق عليه وملازمة له نوع من الحبس أيضا، وقال ابن المنذر: أكثر من نحفظ عنه من علماء الأمصار وقضاتهم يرون الحبس فى الدين، منهم مالك والشافعى والنعمان وأبو عبيد وسوار وعبيد الله بن الحسن، وروى عن شريح والشعبى، وكان عمر بن عبد العزيز يقول: يقسم ماله بين الغرماء ولا يحبس، وبه قال عبد الله بن جعفر والليث ابن سعد، كما فى "المغنى" (٤: ٥٠٣).

قلنا: إنما يقسم ماله بين الغرماء إذا كان عنده مال من جنس حقهم، كأن يكون لهم عليهم دراهم وعنده دراهم أو دنانير مثلا، وأما إذا كان عليه دراهم أو دنانير، وعنده عروض، أو عقار، فكيف يجوز قسمته بينهم، أو يباع عليه غير الجنس ما لم يبعه هو نفسه؟ لأن حق الغرماء إنما تعلق بذمته لا بعين ماله، ولا يجوز بيع مال الرجل العاقل البالغ إلا بإذنه، وأما ما ورد فى حديث معاذ أن رسول الله ﷺ باع ماله فى دين لزمه، فإن ذلك كان من رسول الله ﷺ برضا معاذ بل بأمره، كما فى "مجمع الزوائد": من طريق كعب بن مالك وفيه: قال معاذ: يا رسول الله! ما جعلت فى نفسى حين أسلمت أن أبخل بمال ملكته، وإنى أنفقت مالى فى أمر الإسلام، فأبقى ذلك على ديننا عظيما، فادعو غرمائى فاسترفقهم فإن أرفقونى فسبيل ذلك، وإن أبوا فاجعل لهم من مالى الحديث (٤: ١٤٣)، وبهذا تبين أن احتجاج من احتج به على جواز حصر المديون وبيع الحاكم ماله ليس على ما ينبغى. كما سيأتى تفصيله فى (باب الحجر)، إن شاء الله تعالى.

وأما ابن حزم: فقد عكس الأمر، وقال: من ثبت للناس عليه حقوق من مال، أو مما يوجب غرم مال بيينة عدل أو بإقرار منه صحيح بيع عليه كل ما يوجد له، وأنصف الغرماء، ولا يحل أن يسجن إلا أن يوجد له من نوع ما عليه، فينصف الناس منه بغير بيع، كمن عليه دراهم ووجدت له دراهم أو عليه طعام، ووجد له طعام. واحتج بأنه لم يكن لرسول الله ﷺ سجن، وبأن الله إنما أوجب علينا وعلى كل أحد إنصاف ذى الحق من أنفسنا ومن غيرنا، ومنع تعالى من السجن بقوله: ﴿فامشوا فى مناكبها وكلوا من رزقه﴾ وافترض حضور الجمعة والجماعات، والذين أجازوا الحبس منعوا المدين من حضور الصلوات فى الجماعة ومن حضور الجمعة ومن المشى فى مناكب الأرض. قال: فإن لم يوجد له مال فإن كانت الحقوق من بيع أو قرض ألزم الغرم وسجن حتى يثبت

الفتح (٤٦:٥): والحديث وصله أحمد وإسحاق وأبو داود والنسائي من حديث عمرو

العدم اهـ (١٧٢:٨)، قلنا: فهل كان لرسول الله ﷺ سجن لحبس المعدمين ولم يكن له سجن لحبس الواجدين؟ وهل فرض الله تعالى الجمعة والجماعات على الواجدين فقط ولم يفترضها على المعدمين حيث أجزت منع المعدمين منها بالسجن ولم تجز منع غيرهم؟ وهل قوله تعالى: ﴿فامشوا في مناكبها﴾ خاص بالواجدين حيث لا يجوز منعهم من المشي، ويجوز منع المعدمين منه؟ وهل هذه إلا وساوس يضحك منها البله والصبيان. وأيضا فمن لم يوجد له مال أصلا ظاهر حاله الفقر والعدم، ومثله لا يكون ظالما في المطلق، بخلاف من وجد له مال من غير نوع ما عليه من الدين فظاهر حاله الغناء، ومثله ظالم في المطلق لقول رسول الله ﷺ: «مطل الغنى ظلم»، فهل سمعتم بأعجب من تحريم حبس الظالم وإيجاب حبس المظلوم؟ هذا هو قياس أهل الظاهر، فإلى الله المشتكى.

قال ابن حزم: فإن صح أن له مالا غيبه أدب وضرب حتى يحضره أو يموت لقول رسول الله ﷺ: «من رأى منكم منكرا فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه» الحديث. فأمر رسول الله ﷺ بتغيير المنكر باليد، ومن المنكر مطل الغنى، فمن صح غناه ومنع خصمه فقد أتى منكرا وظلما فواجب على الحاكم تغييره باليد، قلنا: هذا هو دليلنا بعينه في حبس من وجد له مال من غير نوع ما عليه، فإن غناه أظهر ممن ثبت غناه بالبينة ولا مال يوجد له، ومطله أجل من مطله، فمن أين حرمت حبس هذا وأوجبت ضرب هذا؟ ومن أين علمت جواز ضرب المديون وحرمة حبسه؟ فإن قوله ﷺ: «فليغيره بيده»، لا يدل على الضرب، ومن التغيير باليد أن تكف الظالم عن الضرب وتأخذ بيده وتحبسه في بيتك حتى يقر المظلوم ويبلغ مأمنه، ومنه أيضا حبسه في السجن، ومن ادعى الفرق فعليه البيان، وأيضا: فقلوه ﷺ: «لى الواجد يحل عرضه وعقوبته» يدل بصراحته على مشروعية عقوبة الواجد وأنت تحرم عقوبة المعدم وهل هذا إلا خلاف نص رسول الله ﷺ صريحا. وأيضا: فقد ثبت حبس المديون عن الصحابة والتابعين ولم يثبت عنهم ضربه، وهو مدلول قوله ﷺ لجد هرماس: الزمه، وقوله له: ما تفعل بأسيرك؟ ولم يثبت عنه ﷺ ضرب المديون بحديث صحيح ولا سقيم، فهل القول بذلك إلا القول بالرأى الذى تدمه بملأ فمك دائما، فإلى الله المشتكى.

ومن أمعن النظر في كلام الأئمة المجتهدين يجدهم أتبع الناس للأثر، وأهل الظاهر أبعدهم منه، لأن أهل الظاهر يأخذون بالعمومات في الغالب، وما من عام إلا وقد خص منه البعض، كما

ابن الشريد عن أبيه، وإسناده حسن، وذكر الطبراني أنه لا يروى إلا بهذا الإسناد اهـ.

لا يخفى، فإن قيل: قوله عليه السلام: «مطل الغنى ظلم ولى الواجد يحل عرضه وعقوبته» يدل على أن شرط استحقاق العقوبة وجود المال الذى يمكنه أدائه منه، فينبغى أن لا يجوز حبسه وعقوبته إلا بعد أن يثبت أنه واجد ممتنع من أداء ما وجب عليه، وأنتم قائلون بحبس المديون بعد ثبوت الدين عليه إذا طلبه الغريم موسرا كان المديو أو معسرا، وليس ثبوت الدين عليه علما لإمكان أدائه على الدوام لجواز أن يحدث الإعسار بعد ثبوت الدين.

قلنا: أما الديون التى حصلت إبدالها فى يده فقد علمنا يساره بها يقينا ولم نعلم إعساره بها، فوجب كونه باقيا على حكم اليسار، حتى يثبت الإعسار، وأما ما كان لزمه منها من غير بدل فإن دخوله فى العقد الذى ألزمه ذلك اعتراف بلزوم أدائه وتوجه المطالبة عليه بقضاءه، وهذا اعتراف منه بيساره لأدائه، ودعواه الإعسار به بمنزلة دعوى التأجيل للموسر فهو غير مصدق عليه، لأن كلا المتعاقدين دخلا فى عقد، فدخولهما فيه اعتراف منهما بلزوم موجب العقد من الحقوق وغير مصدق بعد العقد على نفى موجه، ولا نعلم خلافا بين أهل العلم فى أن مدعى الفساد منهما بعد وقوع العقد وصحته فى الظاهر غير مصدق عليه، وأن القول قول مدعى الصحة منهما، فكذلك من ألزم نفسه ديناً بعقد عقده على نفسه أنه يلزمه أدائه، ومحكوم عليه بأنه موسر به وغير مصدق على الإعسار، كما لا يصدق على التأجيل بعد ثبوته عليه حالا.

وإنما قال أصحابنا: إن القاضى يحبسه فى أول ما يرفعه الطالب إلى القاضى، وطلب منه ذلك ولا يسأل عنه لأنه قد توجهت عليه المطالبة بأدائه وهو محكوم عليه باليسار فى قضاءه، فالواجب أن يستبرئ أمره بديا، إذ جائز أن يكون له مال قد خبأه لا يقف عليه غيره، فلا يوقف بذلك على إعساره، فينبغى له أن يحبسه استظهارا لما عسى أن يكون عنده، إذ كان فى الأغلب أنه إن كان عنده، شئ آخر أضجره الحبس وألجأه إلى إخراجه، فإذا حبسه هذه المدة (أى شهرين أو ثلاثة) فقد استظهر فى الغالب، فحينئذ يسئل عنه، لأنه جائز أن يكون هناك من يعلم يساره سرا، فإذا ثبت عنده إعساره خلاه من الحبس، كذا فى "أحكام القرآن" للجصاص (١: ٤٧٥) ملخصا.

وبالجملة فلم نقل بحبس المعسر أصلا، وإنما قلنا يحبس الموسر أعم من أن يكون موسرا ظاهرا أو محكوما عليه باليسار كما مر، وإذا ثبت الإعسار بالحبس والبيئة العادلة وجب على القاضى الإنظار فليس قول الحنفية خلافا لقوله تعالى: ﴿فَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ﴾، فإن معناه من تحقق كونه ذا عسرة لا من ادعى العسرة، وإلا لم يبق فى الدنيا غريم موسر، لأن أكثر

المديونين يدعى الإعسار إذا طولب بالحق، ولا من كان في الظاهر معسرا لجواز أن يكون له مال مخبوء، وقد أظهر الإعسار، فلا بد لتحقيق الإعسار من الاستظهار وهو بما قلنا، فافهم، فإن أهل الظاهر لا يفقهون.

الرد على ابن حزم في إنكاره الحبس والسجن:

وأما ما رواه ابن حزم من طريق أبي عبيد القاسم بن سلام: نا أحمد بن خالد الوهبي عن محمد بن إسحاق عن محمد بن علي بن الحسين قال: قال علي بن أبي طالب رضي الله عنه: حبس الرجل في السجن بعد ما يعرف ما عليه من الدين ظلم (٨: ١٦٩)، فلا ندرى أنه متى يكون المرسل حجة عند ابن حزم، ومتى هو ليس بحجة؟ فإن محمد بن علي بن الحسين لم يدرك عليا هو ولا أبوه، وأيضا فأين فيه المنع من حبس المديون في دينه إذا طلبه الغريم؟ وإنما معناه: منع الولاية من حبس المديونين في السجن بأدنى جريمة صدرت عنهم لما في حبسهم من الإضرار بالغرماء، ولا كذلك إذا كان حبسهم يطلب الغرماء، فافهم.

وهذا كقول القارى: حبس ذى العيال في السجن ظلم. أى لكونه إضرارا بعياله، وكذلك إذا طلب عياله حبسه. وأيضا قد عارض هذا المرسل ما رواه إسماعيل بن إبراهيم بن المهاجر عن عبد الملك بن عمير قال: كان علي بن أبي طالب إذا أتاه رجل بغريمه قال: هات بينة على مال أحبسه فإن قال: فإننى إذا ألزمته قال: ما أمتك من لزومه. أخرجه الجصاص في "الأحكام" له (١: ٤٨٠)، وهذا وإن كان ضعيفا لأجل إسماعيل ولكن المرسل ضعيف أيضا عند المحدثين فتساويا. وأما عندنا فإن أبا يوسف قد احتج بإسماعيل هذا فهو ثقة عنده، وكفى بذلك حجة، وفيه دلالة على جواز حبس المديون إذا ثبت بالبينة أن له مالا يماطله عن الغرماء.

ثم رأيت ابن حزم قد احتج بأثر إسماعيل هذا عن عبد الملك بن عمير قال: كان علي بن أبي طالب إذا أتاه رجل برجل له عليه دين فقال: أحبسه. قال له علي: أله مال؟ فإن قال: نعم، قد لجأه - أى أخفاه وغيبه - قال: أقم البينة على أنه لجأه، وإلا أحلفناه بالله ما لجأه اهـ (٨: ١٧١) ولا دلالة فيه على نفى الحبس، بل مفهومه أنه لو أقام البينة على أن له مالا قد لجأه لحبسه، وقد وقع التصريح به في لفظ رواه الجصاص، ولكن ابن حزم لا يدري ما يخرج من رأسه، فيورد على خصمه ما لا يرد عليه، ولا يبالي أنه قد احتج بما لا حجة له فيه، قال ابن حزم: والرواية عن علي أنه حبس في

دين هي من طريق جابر الجعفي وهو كذاب اهد قلت: قد مر غير مرة أنه مختلف فيه، وثقه شعبة وسفيان ووكيع وشريك وضعفه آخرون ومثله حسن الحديث، ولا أقل من أن يعتبر به، ويؤيده ما رواه سعيد بن المسيب أن عمر رضي الله عنه حبس عصابة متفوس ينفقون عليه الرجال دون النساء، كما في "المحلى" (١٧١: ٨).

وأما قول ابن حزم: إن حبس عمر للعصابة للنفقة على الصبي إنما هو إمساك، وحكم وقصر لا سجن، لأن من الباطل أن يسجنهم أبدا ولم يذكر عنهم امتناع، ثم هم لا يقولون بإيجاب النفقة على العصابة فقد خالفوا عمر، فكيف يحتجون به في شيء هم أول مخالف له؟ ففيه أن تفسير الحبس بالإمساك والقصر دعوى بلا بينة، والمتبادر من حبس الحاكم رجلا حبسه في السجن أو في ما هو في معنى السجن، وبعيد من مثل عمر أن يحبس أحدا ما لم يمتنع عن امتثال الواجب، ونحن لا نقول أنه سجنهم للأبد، سلمنا أنه سجنهم يوما أو يومين فذلك يكفيننا، ويرد عليك كل ما ذكرته في إنكار الحبس والسجن ومن أخبرك أن الحنفية لا يقولون بإيجاب النفقة على العصابة؟ فقد حكى ابن المنذر إجماع أهل العلم على أن نفقة الوالدين الفقيرين الذين لا كسب لهما ولا مال واجبة في مال الولد قال: وأجمع كل من نحفظ عنه من أهل العلم على أن على المرأة نفقة أولاده الأطفال الذين لا مال لهم.

قال الموفق في "المغنى": ويجب الإنفاق على الأجداد والجندات وإن علوا وولد الولد وإن سفلوا. وبذلك قال الشافعي والثوري وأصحاب الرأي لقول الله سبحانه: ﴿وعلى الوارث مثل ذلك﴾ وإن امتنع الميراث مع وجود القرابة كأن يكون القريب محجوبا عن الميراث بمن هو أقرب منه فينظر: فإن كان الأقرب موسرا فالنفقة عليه ولا شيء على المحجوب، وإن كان الأقرب معسرا (والقريب مرسرا) وجبت نفقته على الموسر. ذكر القاضي في أب معسر وجد موسر أن النفقة على الجد. وقد قال أحمد: لا يدفع الزكاة إلى ولد ابنته لقول النبي ﷺ: «إن ابني هذا سيد». فسماه ابنا وهو ابن بنته، وإذا منع من دفع الزكاة إليهم لقرابتهم يجب أن تلزمه نفقتهم عند حاجتهم، وهذا مذهب الشافعي اهد ملخصا (٢٥٩: ٩).

وفي "الهداية": والنفقة لكل ذي رحم محرم إذا كان صغيرا فقيرا، أو كانت امرأة بالغة فقيرة، أو كان ذكرا بالغا فقيرا زمنا أو أعمى، لأن الصلة في القرابة القريبة واجبة دون البعيدة، والفاصل أن يكون ذا رحم محرم. وقد قال الله تعالى: ﴿وعلى الوارث مثل ذلك﴾، ويجب ذلك

على مقدار الميراث ويجبر عليه اهـ (٤٢٦:٢)، وقد مر كل ذلك في باب النفقة مفصلاً، فليراجع، ويؤيد الجمهور القائلين بالحبس ما ذكرناه في المتن عن عمر رضى الله عنه أنه اشترى دار صفوان بمكة للسجن.

وأما قول ابن حزم: إن كلهم لا يراه يبيعاً صحيحاً بل فاسداً مفسوخاً، فكيف يستجيز مسلم أن يحتج بحكم يراه باطلاً؟ والمحفوظ عن عمر مثل قولنا على ما نذكره بعد هذا، إن شاء الله تعالى اهـ (٨-١٧١)، فحاشاهم أن يروا بيع عمر رضى الله عنه فاسداً غير صحيح، بل كلهم قد احتج به ورأه صحيحاً. فالجمهور حملوه على أن نافعاً كان وكيلاً لعمر، وللوكيل أن يأخذ المبيع لنفسه إذا رده الموكل بالعيب ونحوه. قال المهلب: اشتراها نافع من صفوان للسجن وشرط عليه: إن رضى عمر بالابتياح فهي لعمر، وإن لم يرض فله بالثمن المذكور، فالدار لنافع بأربعمئة، وهذا بيع جائز. وحمله أحمد على بيع العربون وقال بجوازه كما مر كل ذلك مفصلاً في أبواب البيوع. والعجب من ابن حزم أنه كيف خفى عليه ذلك ومن أين قال: إن كلهم لا يراه يبيعاً صحيحاً بل فاسداً مفسوخاً؟ فهل قاس الجميع على نفسه، وزعم أنهم يردون آثار الصحابة، كما يردها هو بقوله: لا حجة في أحد دون رسول الله ﷺ؟ ولم يدر أن آثار الصحابة شارحة مبينة لمعنى حديث النبي ﷺ كما أن حديث النبي ﷺ بيان لكتاب الله عز وجل، فافهم.

وأما ما رواه من طريق مالك عن عمر^(١) بن عبد الرحمن بن دلاف عن أبيه أن رجلاً من جهينة كان يشتري الرواحل إلى أجل، فيغالي بها فأفلس، فرفع إلى عمر بن الخطاب فقال: أما بعد! أيها الناس! فإن الأسفع أسفع بنى جهينة رضى من دينه وأمانته بأن يقال: سبق الحاج، وأنه أدان معرضاً فأصبح قد دين به، فمن كان له عليه شيء فليفد بالغداة فإننا قاسمون ما له بالخصص اهـ فأين فيه أن غرماء طلبوا من عمر حبسه فامتنع من حبسه؟ وإنما نقول بحبس المديون إذا طلبه الغرماء، وأين فيه أنه قسم ماله بين الغرماء من غير نوع ما هو عليه؟ سلمنا فأين فيه أنه فعل ذلك من غير رضا المديون؟

(١) قلت: وهذا حديث مضطرب الإسناد جداً فقال بعضهم هكذا. وقال زبير بن معاوية عن عبد الله بن عمرو: ليس دون مالك في الحفظ والإتقان عن عمر بن عبد الرحمن عن أبيه عن بلال بن الحارث. وكذا رواه ابن أبي شيبة عن عبد الله بن إدريس عن العمري. وروى الدارقطني في غرائب مالك بن طريق بن مهدي عن مالك عن عمر بن عبد الرحمن بن عطية بن دلاف عن أبيه عن جده، كذا في "التلخيص" (٢٤٨:٢)، ولكن ابن حزم لا يبالى بالإرسال، ولا بالاضطراب ولا بشيء، وإذا وافق غرضه، ظ.

وأما ما رواه من طريق أبي عبيدنا أحمد بن عثمان عن عبد الله بن المبارك عن محمد بن سليم عن غالب القطان عن أبي المهزم عن أبي هريرة أن رجلاً أتاه بآخر فقال له: إن لى على هذا ديناً. فقال للآخر: ما تقول؟ قال: صدق. قال: فاقضه. قال: إني معسر. فقال للآخر: ما تريد؟ قال: احبسه. قال أبو هريرة: لا ولكن يطلب لك ولنفسه ولعِياله. قال غالب القطان: وشهدت الحسن وهو على القضاء قضى بمثل ذلك اهـ (١٧١:٨).

ففيه أبو المهزم تركه ابن مهدي والقطان وضعفه ابن معين وغيره واتهمه شعبة بالوضع، كما في "التهذيب" (٢٤٩:١٢) أولاً يستحى ابن حزم من الاحتجاج بمثله؟ ولكنه لا يبالي بشيء إذا وافق غرضه. وأيضاً فأين فيه الدلالة على تحريم حبس المديون؟ بل غاية ما فيه أن أبا هريرة لم يحبسه، وهذا لا يضرنا ولا يفيد الخصم، فإننا لم نقل بوجوب الحبس، وإنما قلنا بجوازه إذ رآه القاضي، وله أيضاً أن يحمل الخصمين على الصلح وهو محمل حديث أبي هريرة هذا بدليل أن الغريم لم يذكر له مقدار الدين، ولا يجوز القضاء قبل معرفته، فالظاهر أن أبا هريرة حملها على الصلح وهذا مما لا ننكره، ويحتمل أن يكون ديناً لم ير أبو هريرة حبس الرجل به، وهذا وجه قد ذهب إليه متأخرو أصحابنا، منهم محمد بن شجاع قالوا: إن كل دين كان أصله من مال وقع في يد المدين - كائناً البياعات والعروض ونحوها - فإنه يحبسه به، وما لم يكن أصله من مال وقع يده مثل المهر والجعل من الخلع والصلح من دم العمد والكفالة (ونحوها) لم يحبسه به حتى يثبت وجوده وملاءه، كذا في "الأحكام" للجصاص (٤٧٥:١).

وأيضاً: فإن الحبس إنما هو لاستظهار الحال، فلو علم القاضي بحال المديون أنه لم يخبئ شيئاً لا يحبسه، فلعل أبا هريرة كان قد علم بذلك من حال الرجل. وأما قول ابن حزم: إن السجن مطل وظلم لما فيه من منع الذي له الحق من تعجيل حقه ففيه أننا لم نقل بحبس المديون إلا إذا طلبه الغريم، وهو إنما يطلبه إذا رآه سبباً لتعجيل حقه، فكيف يكون مطلاً وظلماً؟ قال: ثم ترك من صح إفلاسه لا يؤاجر لغرمائه مطل وظلم فلا يجوز، وهو مفترض عليه إنصاف غرمائه وإعطاءهم حقهم، فإن امتنع من ذلك وهو قادر عليه بالإجارة أجبر على ذلك. واحتج بما روى من طريق عمرو بن ميمون أن عمر بن عبد العزيز كان يؤاجر المفلس في شر صنعتته وهو قول الليث بن سعد اهـ (١٧٢:١٠).

قلنا: هذا خلاف الآية والآثار المروية عن رسول الله ﷺ، أما الآية فقوله تعالى: ﴿وإن كان ذو عسرة فنظرة إلى ميسرة﴾ ولم يقل: فليؤاجر بماعليه، وسائر الأخبار المروية عن رسول الله ﷺ

٥٠٥٣- عن هرماس بن حبيب - رجل من أهل البادية - عن أبيه عن جده: قال:

ليس في شيء منها إجارته وإنما فيها لزومه أو حبسه، وفي حديث أبي سعيد الخدري عند مسلم أن رجلاً أصيب في عهد رسول الله ﷺ فكثير دينه فقال رسول الله ﷺ: «تصدقوا عليه» فتصدق الناس عليه فلم يبلغ ذلك وفاء دينه فقال رسول الله ﷺ: «خذوا ما وجدتم وليس لكم إلا ذلك» فهذا نص جلي على أنه ليس للغرماء غير ما وجدوا له، وليس لهم مؤجرته.

وبهذا اندحض قول ابن حزم: إن قول الله تعالى: ﴿وإن كان ذو عسرة فنظرة إلى ميسرة﴾ لا يمنع من استجاره بل يوجب له لأن الميسرة لا تكون إلا بأحد وجهين: إما بسعي، أو بلا سعي، وقد قال تعالى: ﴿وابتغوا من فضل الله﴾، فنحن نجبره على ابتغاء فضل الله إلخ (١٧٣: ٨).

قلنا: لم يجعل الله ابتغاء فضله محصوراً في الإجارة فمن أين لك أن تجبره عليها ولا تأذن له في الغزو وابتغاء الفضل بالغنمة؟ ومن أين لك أن تمنعه من الزراعة والتجارة وغيرهما؟ ولا يشك عاقل في أن إجبار المعسر على المؤاجرة للغرماء، ليس من الإنكار في شيء، وإنما الإنظار أن يخلي سبيله ويترك شأنه حتى يغنيه الله من فضله، إن شاء.

وأيضاً: فلو كان ذلك من الإنظار لم يقل النبي ﷺ لغرماء الذي أصيب في ثمار ابتاعها: «خذوا ما وجدتم ليس لكم إلا ذلك» حين لم يجدوا غير ما أخذوا، بل قال لهم: «خذوا ما وجدتم وواجره فيما بقي لكم» والعجب من ابن حزم أنه رأى قوله ﷺ: «ليس لكم إلا ذلك» نصاً جلياً على نفى الحبس ولم يشعر بأنه دليل صريح على نفى المؤاجرة أيضاً، ولم يدر أنه ليس بوارد على خصمه لأنه لا يقول بحبس المديون إلا إذا طلبه الغرماء، وليس في الحديث أنهم طلبوه، وإذا طلبوه فلا يحبس الحاكم إلا استظهاراً، وأما إذا كان عالماً بحاله وعارفاً بشأنه فلا، ورسول الله ﷺ كان عالماً بإعسار الرجل بدليل أنه أمر الناس بالتصدق عليه، ومعنى قوله: ليس لكم إلا ذلك. أي ليس لكم الآن إلا هذا، وخذوا ما بقي لكم إذا آتاه الله من فضله، لأننا لا نختلف في ثبوت حقوقهم فيما يكسبه في المستقبل فقوله: ليس لكم إلا ذلك. لم ينف بقاء حقوقهم فيما يستفيد، فافهم.

وبالجملة فلا حجة لابن حزم على إنكار الحبس والسجن ولا تحريمه، وكل ما زعمه حجة، فهو رد عليه، كما ذكرنا. وبعد ذلك فلنذكر حجة ما ذهبنا إليه ليتين الحق ويتضح الصدق، فمنها حديث عمرو بن الشريد الذي فتحنا به الباب، وفيه قوله ﷺ: «لى الواجد يحل عرضه وعقوبته»، وقد مر تقريره.

قوله: عن هرماس بن حبيب إلخ. في قوله ﷺ: الزمه وفي قوله: يا أخا تميم! ما تريد أن

أتيت النبي ﷺ بغريم لي فقال لي: الزمه. ثم قال لي: يا أخا تميم! ما تريد أن تفعل بأسيرك؟ رواه أبو داود (٣: ٣٤٩)، وسكت عنه. وحكى المنذرى عن أبي حاتم أن هرماس شيخ أعرابي لم يرو عنه غير النضر بن شميل ولا يعرف أبوه ولا جده اهـ. والحديث أخرجه ابن ماجه فى "الأحكام" أيضاً، وسكوت أبى داود يشعر بكونه صالحاً للاحتجاج عنده.

تفعل بأسيرك؟ دلالة على جواز حبس المديون كما مر تقريره، ويؤيده ما رواه البيهقى من طريق أبى مجلز أن عبدا كان بين رجلين فأعتق أحدهما نصيبه فحبسه النبي ﷺ حتى باع غنيمة له، وقال: هذا منقطع. وروى من وجه آخر عن القاسم بن عبد الرحمن عن جده عبد الله بن مسعود وهو ضعيف لأنه من طريق الحسن بن عمارة كذا فى "التلخيص" (٢: ٢٤٧).

قلت: قد مر فى "المقدمة" أن المرسل إذا تعدد مخرجه صلح للاحتجاج به عند الكل، وقد مر أيضاً أن ابن حبان قد صرح بقبول مراسيل كبار التابعين فإنهم لا يرسلون إلا عن صحابى، وأبو مجلز لاحق بن حميد من كبار التابعين جل روايته عن الصحابة، فاندحض قول ابن حزم. وحديث الحبس: حتى باع غنيمة مرسل، ولا حجة فى المرسل اهـ (٨: ١٧٠).

قلنا: ولكنك تحتج به إذا وافق غرضك كما نبهنا على ذلك غير مرة قال: ولو صح لما كان لهم فيه حجة، لأنه قد يخاف عليه الهرب بغنيمة فحبس لبيعها. قلنا: وأى حجة أقوى من أنه ﷺ حبسه، ولم يبع عليه ماله، وهو يرد عليك قولك: من ثبت للناس عليه حقوق من مال، أو غرم بيع عليه كل ما وجد له. قال: وليس فيه الحبس الذى يرون هم ولا أنه امتنع من بيعها، قلنا: نعم، لم يحبسه فى السجن لأنه لم يكن يومئذ سجن فكان ماذا؟ فهل الحبس فى المسجد، أو الدهليز، أو فى السجن إلا سواء، والظاهر من حبسه ﷺ إياه أنه كان قد امتنع من بيع ماله، وإلا لم يكن للحبس معنى، ومن يخاف عليه الهرب بماله كيف لا يكون ممتنعاً من بيعه، وهل هذا إلا تناقض من القول وتهافت فيه.

قال: وقد يكون الضمير فى قوله: باعها راجعاً إلى النبي ﷺ قلنا: لو راجعت فيه نفسك لم تصدقك فى هذا التأويل، وكذبتك لتحريفك الكلم عن مواضعه، وهل بأمثال هذه التأويلات الباردة يفرح الظاهريون ويعدون أنفسهم من المتبعين للأثر؟ فإن كان هذا هو الاتباع، وفهم الحديث فعلى هذا الاتباع والفهم السلام - قال: وقد يكون هذا الحبس إمساكاً فى المدينة، وليس فيه أصلاً أنه حبس فى سجن فلا حجة لهم فيه أصلاً اهـ، قلنا: وأى فرق بين الحبس فى السجن وبين الحبس

٥٠٥٤- عن طلق بن معاوية قال: كان لى دين على رجل فخاصمته إلى شريح فقال له: ﴿إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها﴾ وأمر بحبسه. رواه ابن أبي شيبة، وسكت عنه الحافظ في "الفتح" (٤١:٥)، فهو حسن أو صحيح على أصله.

٥٠٥٥- حدثنا إبراهيم بن موسى الرازى أنا عبد الرزاق عن معمر عن بهز بن حكيم عن أبيه عن جده أن النبي ﷺ حبس رجلا في تهمة. رواه أبو داود وسكت

فى بيت من المدينة؟ وهل هذا إلا كقول القائل: لا حق لأحد من المسلمين فى بيت المال بل كل ما فيه للخليفة وحده، لأنه لم يكن فى عهد النبي ﷺ بيت مال قط، ونحن إنما نقول بحبس المديون سواء كان فى بيت أو فى سجن ونحوه، فافهم.

وبالجملة فمرسل أبى مجلز صالح للاحتجاج به وهو حجة لمن قال بحبس المديون فى دينه إذا امتنع من أدائه، وهو شاهد لحديث هرماس بن حبيب أيضا، فانجزر به ما عسى أن يتوهم فيه من الضعف، والله تعالى أعلم.

قوله: عن طلق بن معاوية إلخ: قلت: دلالة على معنى الباب ظاهرة وشريح من أجلة التابعين الكبار استقصاه عمر وعثمان وعلى رضى الله عنهم وكانت قضاياهم تشتهر ولا تكاد تخفى على الخلفاء، فلو كان حبس المديون بدينه ظلما وعدوانا، كما زعمه ابن حزم لأنكروا عليه، وإذا لم يثبت ذلك فكان بمنزلة إجماعهم عليه، كما ذكره صاحب "البحر". وأما قول ابن حزم: وأما شريح والشعبى فما علمنا حكمهما حجة (أى إذا خالف غرضه، وأما إذا وافق غرضه فقولهما بل قول من دونهما حجة عنده، وإلا فلما ذا شحن ديوانه "المحلى" بأقوال التابعين وأتباعهم لا يزال يسردها كسرر الأحاديث؟).

وأقرب ذلك أنهما قد ثبت عنهما أن الأجير والمستأجر كل واحد منهما يفسخ الإجارة إذا شاء وإن كره الآخر وهم كلهم مخالف لهذا الحكم، فالشعبى وشريح حجة إذا اشتهاوا، وليس حجة إذا اشتهاوا، أف لهذه العقول والأديان اهـ (٨: ١٧١)، ففيه أن قول التابعى الكبير حجة عندنا إذا لم يخالفه أقوى منه نص أو قول صحابى ونحوه، وإلا فلا يترك الأعلى بالأدنى. ومسألة الإجارة التى ذكرها من هذا النوع كما سنذكره إن شاء الله تعالى، والعجب ممن يجعل المرسل ورواية المجهول والمتهم بالوضع كأبى المهزم وغيره حجة إذا اشتبهى، ولا يجعله حجة إذا اشتبهى أن يلزم خصمه بأقل من ذلك، فأف لمن الجبل فى عينه قذاة عنده والقذاة فى عين غيره جبل، وإلى الله المشتكى.

قوله: حدثنا إبراهيم بن موسى إلخ. قال الشوكانى فى "النيل": فيه دليل على أن الحبس

عنه. قال المنذرى: وأخرجه الترمذى والنسائى، وقال الترمذى: حسن وزادا: ثم خلى عنه، وسئل يحيى بن معين عن بهز بن حكيم عن أبيه عن جده فقال: إسناده صحيح إذا كان من دون بهز ثقة. كذا فى "عون المعبود" (٣: ٣٥٠) عن "أسد الغابة". وأخرجه الحاكم فى "المستدرک" وصححه.

كما يكون حبس عقوبة يكون حبس استظهار فى غير حق، بل ليكشف به بعض ما وراءه، وقد بوب أبو داود على هذا الحديث فقال: باب فى الحبس فى الدين وغيره. وذكر معه حديث عمرو بن الشريد، وحديث الهرماس بن حبيب، وأخرجه أيضا ابن ماجه.

قال فى "البحر": مسألة: وندب اتخاذ سجن للتأديب واستيفاء الحقوق لفعل أمير المؤمنين على رضى الله عنه عمر وعثمان ولم ينكر، وكذلك الدرة والسوط لفعل عمر وعثمان.

فرع: ويجب حبس من عليه الحق للإيفاء إجماعا إن طلب، لحبسه عليه السلام من أعتق شقصا فى عبد حتى غرم لشريكه قيمته، وكذلك التقييد اهـ (٧: ٦١). وأما قول ابن حزم: وحديث بهز بن حكيم عن أبيه عن جده ضعيف اهـ فرد عليه بقول ابن معين، وقد ذكرناه فى المتن. واذكر قول الحاكم فى تقسيم الحديث الصحيح إلى عشرة أقسام إلى أن قال: الخامس: أحاديث جماعة من الأئمة عن آبائهم عن أجدادهم لم تتواتر الرواية عن آبائهم عن أجدادهم إلا عنهم كعمرو بن شعيب عن أبيه عن جده وبهز بن حكيم عن أبيه عن جده وأياس بن قرة عن أبيه عن جده، أجدادهم صحابة وأحفادهم ثقات، فهذه أيضا محتج بها إلخ، ذكرناه فى "المقدمة" (٢: ١٧).

الظاهرية يردون أحاديث كثيرة برأيهم:

قلت: وتلك أحاديث كثيرة قد ردها ابن حزم ولم يحتج بها لو جمعت لكان مجلدا ضخما، فانظروا من هو المتبع للأثر ومن الذى يرد الأحاديث الصحيحة برأيه؟ وأما قوله: ومن هذه الطريق بعينها فيمن منع الزكاة إنا أخذوها وشطر ماله عزمة من عزمات ربنا، فإن احتجوا به فى الحبس فى تهمة فليأخذوا بروايته هذه، وإلا فالقوم متلاعبون بالدين اهـ (٨: ١٦٩)، ففيه أن المتلاعب ليس إلا من حرم الفقه والدراية جملة، وإنما نحتج بحديث بهز بن حكيم إذا كان من دونه نفسه وإلا فلا، فكان على ابن حزم توثيق من دونه أولا، ثم إلزامنا به ثانيا، والجواب عن ذلك ما أجاب به إبراهيم الحزلى فإنه قال فى سياق هذا المتن لفظة وهم فيها الراوى، وإنما هو: فإننا أخذوها من شطر ماله أى نجعل ماله شطرين، فيتخير عليه المصدق ويأخذ الصدقة من خير

٥٠٥٦- ثم أخرج له شاهداً من حديث أبي هريرة وفيه: أن النبي ﷺ حبس في تهمة يوماً وليلة أه، (نيل الأوطار ٧: ٦٠).

الشطرين عقوبة لمنعه الزكاة، فأما ما لا يلزمه فلا، نقله ابن الجوزي في "جامع المسانيد": عن الحزلي، وقال البيهقي وغيره: حديث بهز هذا منسوخ، كذا في "التلخيص الجبير" (١: ١٧٧). وأورد عليه ابن حزم بما نصه: فإن قالوا: هذا منسوخ قيل لهم: أترون خصمكم يعجز عن أن يقول لكم: والحبس في التهمة منسوخ بقوله ﷺ: «إياكم والظن فإن الظن أكذب الحديث» ومنسوخ بوجوب حضور الجمعة والجماعات؟ أه قلنا: نعم! هو يعجز عن أن يقول بذلك لثبوت الحبس في التهمة عن الخلفاء بعده ﷺ وما كانوا ليعملوا بالمنسوخ، بخلاف أخذ الزكاة مع شطر المال ممن منعها فلم يعمل به أحد منهم ومن ادعى فعله البيان، على أن هذا إنما يرد على جواب البيهقي ومن تبعه، ولا يرد على جواب إبراهيم الحزلي وهو حافظ للحديث عارف بعلمه فقله حجة، هذا وقال الحافظ في "التلخيص" أيضاً (٢: ٢٤٧): في مشروعية الحبس حديث أخرجه أبو داود والنسائي من طريق بهز بن حكيم عن أبيه عن جده أن النبي ﷺ حبس رجلاً في تهمة ساعة من نهار ثم خلى سبيله أه قلت: ويؤيده ما رواه أبو بكر بن عياش عن أنس أن رسول الله ﷺ حبس في تهمة. وما رواه الحسن (مرسلاً) أن قوما اقتتلوا فقتل بينهم قتيل فبعث إليهم رسول الله ﷺ فحبسهم، كذا في "المحلى" (٨: ١٦٩).

قال ابن حزم: وأبو بكر بن عياش ضعيف وحديث الحسن مرسل أه قلت: يا سبحان الله! أيجتزأ بأبي المهزم، ويضعف أبا بكر بن عياش، وهو من رجال البخاري، والأربعة أخرج له مسلم في مقدمة الصحيح أثني عليه الثوري وابن المبارك وابن مهدي، ووثقه أحمد وابن معين وغيرهما، كما في "التهذيب" (١٢: ٣٥) نعم، تغير حفظه لما كبر سنه لكونه من المعمرين وكان أصح أصحابه كتاباً، فالصواب في أمره مجانية ما علم أنه أخطأ فيه والاحتجاج بما يرويه، سواء وافق الثقات، أو خالفهم، والخطأ والوهم شيان لا ينفك عنهما البشر، فمن كان لا يكثر منه ذلك، لا يستحق ترك حديثه بعد تقدم عدالته، كما في "التهذيب" أيضاً، وأما مرسل الحسن فلا علة له سوى الإرسال، ولو كانت لصاح بها ابئ حزم ولم يسكت، وهو ليس بعلة عندنا لا سيما ومراسيل الحسن صححها بغض الحديثين كما مر غير مرة، كيف وقد تأيد بشواهد عديدة منها ما ذكره الحاكم عن أبي هريرة، كما في المتن.

وأما قوله: وأيضاً فإنما هو حبس في قتيل، وحاش لله أن يكون عليه السلام يحبس من

٥٠٥٧- عن نافع بن عبد الحارث أنه اشترى من صفوان بن أمية دار السجن لعمر بن الخطاب بأربعة آلاف، رواه البيهقي، وعلقه البخاري (التلخيص

لم يصح عليه قتل بسجن فيسجن البريء مع النطف، هذا فعل أهل الظلم والعدوان لا فعله عليه السلام اهـ (٨: ١٧٠).

قلنا: فعل أهل الظلم أن يحبس من حضر القتال ومن لم يحضره مطلقا، وأما إذا اقتتل قوم فقتل بينهم قتيل فحبس من حضر القتال ليس بظلم أصلا لكون كل واحد منهم حريصا على قتل صاحبه، ولأجل ذلك قال النبي ﷺ: «إذا التقى المسلمان بسيفيهما فالقاتل والمقتول في النار» قيل: فما بال المقتول؟ قال: «إنه كان حريصا على قتل صاحبه». رواه البخاري وغيره فكيف يكون حبس المقتولين ظلما وكلهم ظالمون وعقوبة الظالم مشروعة نقلا وعقلا. قال: والله لقد قتل عبد الله ابن سهل رضى الله عنه وهو من أفاضل الصحابة فيما بين أظهر شر الأمة، وهم اليهود لعنهم الله، فما استجاز عليه السلام سجنهم اهـ.

قلت: لم يقتل عبد الله بن سهل جبهة وإنما قتل غيلة فلم يتهم بقتله إلا أهل خيبر كلهم وفيهم البريء والنطف، فلأجل ذلك لم يستجز النبي ﷺ حبسهم، فافهم، فإن الفقه عزيز، ومن يؤت الحكمة فقد أوتى خيرا كثيرا.

قوله: عن نافع بن عبد الحارث إلخ دلالة على مشروعية الحبس في السجن ظاهرة باتفاق ثلاثة من الصحابة: عمر بن الخطاب ونافع بن عبد الحارث وصفوان رضى الله عنه ولم ينكر ذلك منكر فكان إجماعا.

قال الحافظ في "الفتح": كان البخاري أشار بذلك إلى رد ما ذكر عن طاؤس، فعند ابن أبي شيبه من طريق قيس بن سعد عنه أنه كان يكره السجن بمكة ويقول: لا ينبغي لبيت عذاب أن يكون في بيت رحمة، فأراد معارضة قوله بأثر عمر وابن الزبير وصفوان ونافع وهم من الصحابة، وقوى ذلك بقصة ثمامة وقد ربط في مسجد المدينة وهي أيضا حرم (عند الجمهور ولا خلاف في كونه بيت رحمة)، فلم يمنع ذلك من الربط فيه اهـ (٥: ٥٤).

قلت: أثر ابن الزبير وأنه سجن بمكة وصله حليفة بن خياط في "تاريخه" وأبو الفرج الأصبهاني في "الأعاني" وغيرهما من طرق؛ منها ما رواه الفاكهي من طريق عمرو بن دينار عن الحسن بن محمد -يعني ابن الحنفية- قال: أخذني ابن الزبير فحبسني في دار الندوة في سجن عارم فانفلت منه، فلم أزل، أتخطي الجبال حتى سقطت على أبي بنى، وفي ذلك يقول كثير عزة

الحبیر ٢: ٤٠٧).

٥٠٥٨- عن أزهر بن عبد الله الحرازی أن قوماً من الكلاعيين سرق لهم متاع، فاتهموا أناساً من الحاكة فأتوا النعمان بن بشير - صاحب النبي ﷺ - فحبسهم أياماً، ثم خلى سبيلهم فأتوا النعمان فقالوا: خلّيت سبيلهم بغير ضرب ولا امتحان؟ فقال النعمان: ما شئتم؟ إن شئتم أن أضربهم فإن خرج متاعكم فذاك وإلا أخذت من ظهوركم مثل ما أخذت من ظهورهم، فقالوا: هذا حكمك؟ فقال: هذا حكم الله وحكم رسول الله ﷺ. رواه أبو داود وسكت عنه، قال المنذرى: وأخرجه النسائي وفي إسناده بقية بن الوليد وفيه مقال اهـ (عون ٤: ٢٣٥). قلت: ولكنه صرح بالتحديث فزال علة

يخاطب ابن الزبير:

تخبر من لا قيت أنك عابد بل العابد المظلوم في سجن عارم

كذا في "فتح الباری" (٥٥: ٥): وقد مرّ الجواب عما أورد ابن حزم على الجمهور في احتجاجهم بأثر عمر هذا على مشروعية السجن فتذكر عن أزهر بن عبد الله الخ فيه دلالة على حبس المتهم من فعل النعمان بن بشير وهو من أجلة الصحابة وفقهاءهم. قال أبو داود: أى لا يجب الضرب إلا بعد الاعتراف قال السندی: أراد أنه لا يحل ضربهم، فإنه لو جاز لجاز ضربكم أيضاً قصاصاً اهـ وفي الحديث دليل أنه لا يجوز امتحان السارق (ولا المتهم بالسرقة) بالضرب بل يحبس. كذا في "العون" (٤: ٢٣٥)، وقد تقدم في أبواب الحدود عن إبراهيم بن خيثم بن عراك عن أبيه عن جده عن أبي هريرة رضى الله عنه أن النبي ﷺ حبس في تهمة احتياطا أو قال استظهارا يوماً وليلة.

وأما قول ابن حزم: من قال بسجنه - أى المتهم - لا يخلو من أحد وجهين: إما أن يكون متهما لم يصح قبله شيء أو يكون قد صح قبله شيء من الشر، فإن كان متهما بقتل أو زنا أو سرقة أو شرب أو غير ذلك فلا يحل سجنه، لأن الله تعالى يقول: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يَغْنَى مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾ وقال رسول الله ﷺ: ﴿إياكم والظن فإن الظن أكذب الحديث﴾ وقد كان في زمن رسول الله ﷺ المتهمون بالكفر، وهم المنافقون فما حبس رسول الله ﷺ منهم أحداً اهـ (١١: ١٣٣)، فقيه أن المراد بالظن ههنا الظن الناشئ من غير دليل أما في الآية فلقوله: ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ﴾ وكان ظن المشركين كذلك، وأما في الحديث فبقريئة قوله: ﴿إِنَّ الظَّنَّ أَكْذَبُ الْحَدِيثِ﴾ وهذه إنما هي شان الظنون التي لا منشأ لها في الظاهر، وأما الظنون التي لها منشأ ظاهرة فلا تكون في الأغلب إلا

التدليس، وإذا قال بقية: حدثنا، أو سمعته فهو ثقة.

٥٠٥٩- قال أبو يوسف: حدثني إسماعيل بن مهاجر عن عبد الملك بن عمير قال: كان على بن أبي طالب إذا كان في القبيلة أو القوم الرجل الداعر حبسه، فإن كان له مال أنفق عليه من ماله، وإن لم يكن له مال أنفق عليه من بيت مال المسلمين. وقال: يحبس عنهم شره وينفق عليه من بيت مالهم (كتاب الخراج ص ١٧٩)، وهذا إسناد حسن، وعبد الملك رأى علياً رضي الله عنه، كما في "التهذيب".

صادقة غير كاذبة، وكيف يصح حمل الآية والحديث على ذم مطلق الظن ومن الظن ما هو مأمور به قال تعالى: ﴿لولا اذ سمعتموه ظن المؤمنون والمؤمنات بأنفسهم خيراً﴾ الآية، وقال: ﴿فإن علمتموهن مؤمنات فلا ترجعهن إلى الكفار﴾ أراد به الظن دون اليقين بدليل قوله: ﴿الله أعلم بإيمانهن﴾.

وأما عدم حبسه ﷺ المنافقين فلأنه كان مأموراً بأن يعاملهم معاملة المسلمين وبأن يعرض عنهم كما قال الله تعالى: ﴿يحلِفون بالله لكم لئعرضوا عنهم فأعرضوا عنهم إنهم رجس ومأواهم جهنم﴾ الآية. ولأن النفاق مما يتعلق ويختص بالباطن دون الظاهر، وليس شره بمتعد ما دام نفاقاً وقد أمرنا بأن نكل السرائر إلى الله تعالى بخلاف القتل والزنا والسرقة والشرب فإنها تتعلق بالظاهر، ويمكن الوقوف عليها بدلائل الأعمال، وشرها متعد إلى العباد من النساء والرجال فافترقا. والحاصل: أن الحبس وقع في زمن النبوة وفي أيام الصحابة والتابعين فمن بعدهم إلى الآن، لا ينكره إلا جاحد، فقد وقع ذلك في جميع الأعصار في سائر الأمصار والأقطار من دون إنكار، وفيه من المصالح ما لا يخفى لو لم يكن منها إلا حفظ أهل الجرائم المنتهكين للمحارم الذين يسعون في الإضرار بالمسلمين ويعتادون ذلك ويعرف من أخلاقهم ولم يرتكبوا ما يوجب حداً ولا قصاصاً حتى يقام عليهم أو ارتكبوا، ودرن حدود عنهم بالشبهات فهؤلاء إن تركوا وخلي بينهم وبين المسلمين بلغوا من الإضرار بهم كل غاية وإن قتلوا كان سفك دماءهم بغير حق فلم يبق إلا حفظهم في السجن والحيلولة بينهم وبين الناس بذلك حتى تصح منهم التوبة أو يقضى الله أمراً كان مفعولاً وقد أمرنا الله تعالى بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والقيام بهما في حق من كان كذلك، ولا يمكن بدون الحيلولة بينه وبين الناس بالحبس، كما يعرف ذلك من عرف أحوال هذا الجنس.

قوله: قال أبو يوسف: وقوله: قال: وحدثنا إلخ قلت: دلالتهما على مشروعية الحبس ظاهرة وفيه دلالة أيضاً على حبس المتهم، فإن المطلوب بالدم لا يحبس إذا ثبت عليه القتل بل يقتص منه،

٥٠٦- قال: وحدثنا بعض أشياخنا عن جعفر بن برقان قال: كتب إلينا عمر بن عبد العزيز: لا تدعن في سجونكم أحداً من المسلمين في وثاق لا يستطيع أن يصلح قائماً ولا تبين في قيد إلا رجلاً مطلوباً بدم، وأجروا عليهم من الصدقة ما يصلحهم في طعامهم وأدمهم والسلام (كتاب الخراج ص ١٧٩) أيضاً. وجعفر بن برقان من رجال مسلم والأربعة صدوق، كما في "التقريب". واحتجاج المجتهد بحديث صحيح له، فلا يضر جهالة بعض الأشياء هذا.

٥٠٦١- ومن طريق عبد الرزاق عن ابن جريج قال: كتب عمر بن عبد العزيز كتاباً قرأته: إذا وجد المتاع مع الرجل المتهم فقال: ابتعته فاشدده في السجن وثاقاً، ولا تحد بكتاب أحد حتى يأتيه فيه أمر الله تعالى. قال ابن جريج: فذكرت ذلك لعطاء

أو يؤدى، وإنما يحبس إذا كان متهما به ولم يقم عليه البينة ولا الاعتراف، وكذلك الرجل الداعر، كما لا يخفى.

قوله: من طريق عبد الرزاق إلخ دلالة على حبس المتهم ظاهرة، ولا يضرنا أن عطاء أنكره فلم يزل المجتهدون ينكر بعضهم على بعض، وإنما الحجة في إنكار الجميع ولم يوجد، قال الإمام أبو يوسف في أمر أهل الدعارة والفسق والتلصص: إذا أخذوا في شيء من الجنائيات (التي لا حدود فيها، كمن دخل دار قوم تلصصا، وأخذ قبل إخراج المتاع من الدار ونحوه)، وحبسوا هل يجرى عليهم ما يقوتهم في الحبس؟ قال: لا بد لمن كان في مثل حالهم إذا لم يكن له شيء يأكل منه لا مال، ولا شيء يقيم به بدنه أن يجرى عليهم من الصدقة، أو من بيت المال، وأحب إلى أن تجرى من بيت المال على كل واحد منهم ما يقوته، فإنه لا يحل ولا يسع إلا ذلك، والأسير من أسرى المشركين لا بد أن يطعم ويحسن إليه حتى يحكم فيه، فكيف برجل مسلم قد أذنب أو أذنب أيترك يموت جوعاً؟ ولم تزل الخلفاء تجرى على أهل السجن ما يقوتهم في طعامهم وأدمهم وكسوتهم الشتاء والصيف، وأول من فعل ذلك على بن أبي طالب كرم الله وجهه بالعراق، ثم فعله معاوية بالشام، ثم فعل ذلك الخلفاء بعده.

قلت: وأبو يوسف أعرف بحال الخلفاء وقضاياه من ابن حزم وغيره من العلماء لكونه قاضى القضاة في عصره، وهو عصر أتباع التابعين، فقوله حجة في الباب كما لا يخفى) قال: وأغنهم عن الخروج في السلاسل يتصدق عليهم الناس، فإن هذا عظيم أن يكون قوم من المسلمين قد أذنبوا

فأنكره، كذا في "المحلى" (١١: ١٣٢).

٥٠٦٢- عن جندب بن مكيث قال: بعث رسول الله ﷺ عبد الله بن غالب الليثي في سرية وكنت فيهم، وأمرهم أن يشنوا الغارة على بني الملوح بالكديد لقينا الحارث بن البرصاء الليثي فأخذناه فقال: إنما جئت أريد الإسلام وإنما خرجت إلى رسول الله ﷺ. فقلنا: إن تك مسلماً لم يضرك رباطنا يوماً وليلة، وإن تك غير ذلك نستوثق منك فشددناه وثاقاً. رواه أبو داود وسكت عنه هو والمنذرى، وقال: الصواب: غالب

وأخطأوا يخرجون في السلاسل يتصدقون، وما أظن أن أهل الشرك يفعلون هذا بأسارى المسلمين الذين في أيديهم، فكيف ينبغي أن يفعل هذا بأهل الإسلام؟ ولو أمرت بإقامة الحدود لقل أهل الحبس ولخاف الفساق وأهل الدعارة ولتناهوا عما هم عليه، وإنما يكثر أهل الحبس لقلّة النظر في أمرهم وإنما هو حبس وليس فيه نظر، فمر ولا تك جميعاً بالنظر في أمر أهل الحبوس في كل أيام، فمن كان عليه أدب وأطلق، ومن لم يكن له قضية خلى عنه ولا يسرفوا في الأدب ولا يتجاوزوا بذلك إلى ما لا يحل، ولا يصح ظهر المؤمن حمى إلا من حق يجب بفجور، أو قذف، أو سكر، أو تعزير لأمر أتاه لا يجب فيه حد.

ومن كان منهم أنى ما يجب عليه قود أو حد أو تعزير أقيم عليه ذلك، وكذلك من كان منهم سرق ما يجب فيه القطع قطع، إن الأجر في إقامة الحدود عظيم والصلاح فيه لأهل الأرض كثير، حدثني الحسن بن عمار عن جرير بن يزيد سمعت أبا زرعة بن عمرو يحدث أنه سمع أبا هريرة يقول: قال رسول الله ﷺ: حد يعمل به في الأرض خير لأهل الأرض من أن يمحطروا ثلاثين صباحاً ملخصاً (ص ١٨٠) وقد ذكر المحقق في "الفتح" جملة من آداب الحبس، فيراجع.

قوله: عن جندب بن مكيث إلخ. دلالة على حبس المتهم ظاهرة لقولهم: إن تك مسلماً لم يضرك رباطنا يوماً وليلة، وإن تك غير ذلك نستوثق منك، فشده وثاقاً. فهل يرى ابن حزم أن هؤلاء الصحابة قد خالفوا قول الله تعالى: ﴿فامشوا في مناكبها﴾، وقول رسول الله ﷺ في حضور الجماعة عملوا بالظن الذي ذمه الله وأهله وجعله رسول الله ﷺ أكذب الحديث؟ كلا! بل هم أعرف الناس بمقاصد الشرع ومقاطع الحدود ولكن أهل الظاهر لا يفقهون.

ابن عبد الله (عون ٩:٣).

باب للقاضى أن يفرق بين الشهود

إذا ارتاب بشهادتهم

٥٠٦٣- عن ابن عباس فى قصة طويلة لسليمان بن داود على نبينا وعليهما الصلاة والسلام فى الأربعة الذين شهدوا على المرأة بالزنا لكونها امتنعت منهم أن يزنوا بها، فأمر داود برجمها، فمروا على سليمان ففرق بين الشهود ودرأ الحد. رواه الحسن ابن سفيان فى "مسنده" وابن عساكر فى ترجمة سليمان من طريقه (التلخيص الحبير ٤٠٦:٢)، سكت عنه الحافظ فهو صحيح، أو حسن عنده، وذكره الحافظ فى "الفتح" (١٣١:١٣) أيضاً، وسكت عنه.

باب للقاضى أن يفرق بين الشهود إذا ارتاب بشهادتهم

قوله: عن ابن عباس وقوله: عن أبى إدريس إلخ: قلت: دلالتهما على الباب ظاهرة، لأن شرائع من قبلنا شرع لنا إذا لم ينكرها نبينا ﷺ ولا ورد نص من الله بخلافها، وههنا كذلك، فدل على جواز التفريق بين الشهود. قال فى "الأشباه": وللقاضى أن يفرق بين الشهود إلا فى شهادة النساء. قال فى الملتقط: حكى أن أم بشر شهدت عند الحاكم فقال: فرقوا بينهما. فقالت: ليس لك ذلك، قال الله تعالى: ﴿أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى﴾، فسكت الحاكم اهـ.

تفقه أم الشافعى رحمهما الله وفرط ذكاءها:

قال الحموى: وفى الطبقات التاجية قبيل الطبقة الثانية: أن أم الشافعى شهدت هى وأم بشر المريسي عند القاضى، فأراد أن يفرق بينهما ليسألها منفردتين عما شهدتا به استفساراً، فقالت له أم الشافعى: أيها القاضى! ليس لك، لأن الله تعالى يقول: ﴿أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى﴾، فلم يفرق بينهم. قال التاج السبكي بعد نقل هذه الحكاية: وهذا فرع حسن واستنباط جيد ومنزع غريب، والمعروف فى مذهب ولدها رضى الله تعالى عنها إطلاق القول بأن الحاكم إذا ارتاب بالشهود استحب له التفريق بينهم، وكلامها رضى الله عنها صريح فى استثناء النساء للمنزع الذى ذكرته ولا بأس به، انتهى. أقول: وما فى الملتقط من الحكاية المذكورة ليس صريحاً فى أن المذهب عندنا عدم التفريق فى شهادة النساء إذا ارتاب القاضى اهـ (ص ٢٢١).

قلت: وجدت الحكاية فى "الطبقات" (٢٨٥:١)، قال: وكانت أم الشافعى رضى الله عنها

٥٠٦٤- عن أبى إدريس قال: كان دانيال أول من فرق بين الشهود شهد عنده بالزنا على امرأة ففرقهم وسألهم فقال أحدهم: زنت بشاب تحت شجرة كمثرى وقال

باتفاق النقلة من القانتات العابدات ومن أذكى الخلق فطرة. ثم ذكر الحكاية، وذكرها الحافظ فى "الفتح" أيضا عن الشافعى عن أمه (١٩٦:٥).

قلت: ولما كانت شهادة المرأتين بمنزلة شهادة رجل واحد وجاز لإحدهما أن تذكر الأخرى فالظاهر عدم التفريق بينهما لفوات التذكير والتذكر من إحدهما للأخرى، فهذا وإن لم يكن منصوص عليه فى المذهب ولكن قواعدنا لا تأباه ولعل الله يحدث بعد ذلك أمرا.

تفقه فتاة من بغداد:

ومن اللطائف ما ذكره ابن الجوزى فى "الأذكياء" أن أبا بكر بن العربى قال: سمعت فتاة من بغداد تقول لجارتها: لو كان مذهب ابن عباس فى الاستثناء صحيحا لما قال الله تعالى لأيو ب عليه السلام: ﴿وخذ بيدك ضغثا فاضرب به ولا تحنث﴾، بل كان يقول: استثنى. حكاه أبو العباس القرافى، كذا فى "الطبقات التاجية" (١٤٦:١).

اختلاف داود وسليمان عليهما السلام فى قضايا مختلفة:

هذا وقد تقدم فى (باب اللقيط) شرح القصة التى وقعت لداود وسليمان عليهما السلام فى المرأتين التين أخذ الذئب ابن إحديهما واختلاف حكم داود وسليمان فى ذلك، وكذلك تقدم اختلاف حكمهما فى قصة أصحاب الحرث والغنم أول القضاء، فليراجع.

ووقعت لهما قصة ثالثة - وهى المذكورة فى المتن - أن امرأة اتهمت بجانها تحمل على نفسها فشهد عليها أربعة بذلك، فأمر داود برجمها، فعمد سليمان وهو غلام، فصور مثل قصتها بين الغلمان، ثم فرق بين الشهود وامتحنهم فتخالفوا، فدرأ عنها، ووقعت لهما رابعة فى قصة المرأة التى صب فى دبرها ماء البيض وهى نائمة وقيل: إنها زنت. فأمر داود برجمها. فقال سليمان: يشوى ذلك الماء فإن اجتمع فهو بيض وإلا فهو منى، فشوى فاجتمع، ذكر كله الحافظ فى "الفتح" (١٣:١٣١).

ففيه رد على أهل الظاهر فى إنكارهم القياس والرأى جملة، وهل كان اختلاف سليمان على أبيه داود عليهما السلام إلا بالرأى، فحمد الله سليمان ولم يلم داود حيث قال: ﴿ففهمنها سليمان وكلا أتينا حكما وعلما﴾.

الآخر: تحت شجرة تفاح. فعرف كذبهم (التلخيص الحبير أيضاً ٢: ٤٠٦).
٥٠٦٥- عن على رضى الله عنه أن سبعة نفر خرجوا ففقد واحد منهم، فأنت

قوله: عن على إلخ: دلالة على تفريق القاضى بين الشهود إذا ارتاب بهم ظاهرة.

جواز التحيل على إظهار الحق:

وفيه جواز التحيل على إظهار الحق، فإن علياً كرم الله وجهه احتال بحيلة لطيفة أظهرت ما فى نفس الأمر. وهذا نظير احتيال سليمان عليه السلام فى قصة المرأتين أخذ الذئب ابن إحداهما فإنهما لما أخبرتا سليمان بالقصة دعا بالسكين يشقه بينهما ولم يعزم على ذلك فى الباطن، وإنما أراد استكشاف الأمر، فحصل مقصوده لذلك بجزع الصغرى، وفيه استعمال الحيل فى الأحكام لاستخراج الحقوق ولا يتأتى ذلك إلا بمزيد الفطنة وممارسة الأحوال، والفطنة والفهم موهبة من الله لا تتعلق بكبر سن ولا صغره، والعلم لله العزيز المتعال.

اختلاف الشهود فى الشهادة يبطلها:

وفى قصة سليمان ودانيال دلالة على أن اختلاف الشهود فى الشهادة زماناً، أو مكاناً، أو صفات، أو فعلاً ونحوه يبطل الشهادة إذا لم يمكن التوفيق، لأن من شرط الشهادة اجتماع الشهود على فعل واحد، فإن لم يجتمعوا لم تكمل الشهادة، فلو شهد اثنان أنه زنى بها فى هذا البيت، واثنان أنه زنى بها فى بيت آخر، أو شهدا أنه زنى بها فى يوم وآخران أنه زنى بها فى يوم آخر، أو يشهدان أنه زنى بها ليلاً وآخران أنه زنى بها نهاراً، أو يشهدان أنه زنى بها غدوة وآخران أنه زنى بها عشياً وأشباه هذا فإنهم لم يجتمعوا على الشهادة بزنا واحد، فلم تكمل شهادتهم، ويدراً الحد عن المشهود عليه.

وقال أبو بكر -الخلال-: تكمل شهادتهم ويحد المشهود عليه. واستبعده أبو الخطاب وقال: هذا سهو من الناقل، لأنه يخالف الأصول والإجماع، والحد يدراً بالشبهات فكيف يجب بها؟ وهل يحد الشهود ويحكم بكونهم قذفة؟ قال مالك وأحمد والشافعى فى أحد قوليه: نعم. وقال النخعى وأبو حنيفة وأصحابه وأبو ثور والشافعى فى قول: لا حد على الشهود لأنهم كملوا أربعة، ولا على المشهود عليه لأنهم لم يشهدوا بزنا واحد يجب الحد به، كذا فى "المغنى" (١٢: ١٢٩).
قلت: ولنا أن الشبهة دائرة للحد وقد وجدت فى حق الشهود أيضاً، لأنهم شهدوا ولهم

زوجته علياً فدعا الستة فسألهم عنه فأنكروا، ففرقهم وأقام كل واحد عند سارية، ووكّل به من يحفظه، ودعا واحداً منهم فسأله، فأنكر، فقال: الله أكبر. فظن الباقيون أنه قد

أهلية كاملة وعدد كامل على زنا واحد فى زعمهم لنسبتهم الزنا إلى امرأة واحدة، وبذلك حصل شبهة اتحاد الزنا المشهود به، فيندريء الحد عنهم، والحاصل أن فى الزنا شبهة أوجب الدراء عن المشهود عليه، وفى القذف شبهة أوجب الدراء عن الشهود. قاله المحقق فى "الفتح" (٦١:٥) ومقتضاه: أنه لو شهد اثنان أنه زنى بامرأة وآخران أنه زنى بأخرى فالأربعة قذفة، وعليهم الحد. لأنهم لم يشهدوا على زنا واحد لا فى نفس الأمر ولا فى زعمهم، لكونهم لم ينسبوه إلى امرأة واحدة، فلم يحصل شبهة اتحاد الزنا المشهود به بالمرّة، فافهم، والله تعالى أعلم.

الرد على ابن حزم حيث لم يبطل الشهادة بالاختلاف:

وخالف ابن حزم الإجماع حيث قال: إذا تمت الشهادة من أربعة عدول بالزنا على إنسان بامرأة يعرفونها أجنبية ثم اختلفوا فى المكان أو فى الزمان أو فى المزنى بها فقال بعضهم: أمس بامرأة سوداء، وقال بعضهم: بامرأة بيضاء اليوم. فالشهادة تامة والحد واجب، لأن الزنا قد تم عليه، ولا يحتاج الشهادة إلى ذكر مكان ولا زمان ولا ذكر التى زنى بها، فالسكوت عن ذكر ذلك وذكره سواء، وكذلك فى السرقة لو قال أحدهما: أمس. وقال الآخر: عام أول. أو قال أحدهما: بمكة. وقال الآخر: ببغداد. فالسرقة قد صحت وتمت الشهادة فيها. وكذلك فى شرب الخمر وفى القذف، فالحد قد وجب ولا معنى لذكر المكان والمقذوف فى ذلك، والمسكوت عنه وذكره والاتفاق عليه والاختلاف فيه سواء اهـ (١٤٧:١١).

وهذا كله ظاهرة محضة لا يشك عاقل فى سخافتها وبطلانها، فإن المقصود بالشهادة علم الحاكم بالقضية على وجهها، ولا يتأتى ذلك إلا بصدق الشهود فى شهادتهم، ولا يخفى أن اختلافهم فى الشهادة على عمل واحد بحيث يتعذر التوفيق بين الكلامين يدل على كذب أحدهما، أنشد الله ابن حزم! أنه لو شهد عليه اثنان بأنه باع داره الفلانية من فلان ابن فلان، فقال أحدهما: إنه فعل ذلك بعد صلاة الفجر يوم الجمعة. وقال آخر: إنه باعه يوم السبت بعد العصر. فهل كلاهما صادقان عنده؟ لا أظنه يقول ذلك أبداً. أو شهد عليه اثنان بأنه كسر هذه الجوهرة وهى لفلان بن فلان، فقال أحدهما: كسرها بعد الصبح قبل طلوع الشمس. وقال الآخر: كسرها بعد العصر قبل غروبها، فهل يحكم عاقل بصدقهما جميعاً. كلا، لن يقول بذلك إلا سخيّف قد

اعترف، فدعاهم فاعترفوا، فقال للأول: قد شهدوا عليك وأنا قاتلك، فاعترف فقتلهم.

حرم العقل واستحق أن يعدله البغل، فكيف يحكم بصدق الشهود إذا اختلفوا فى الشهادة على فعل واحد زمانا ومكانا ومحلا ووصفا، وإذا لم يكونوا محكومين بالصدق كلهم فلا بد من صدق بعضهم وكذب الآخرين كما قال عليه السلام للمتلاعنين: الله يعلم أن أحدكما كاذب، فهل منكما تائب؟ وإذا تيقنا بكذب بعض الشهود لم يصح الحكم بتمام الشهادة ولا بوجوب الحد على المشهود عليه، وهذا أظهر من أن يخفى على جاهل فضلا عن عالم عاقل.

وأما قوله: ومن ادعى الخلاف فى ذلك فيلزمه أن يراعى اختلاف الشهود فى لباس الزانى والسارق والقاذف كما إذا قال أحدهما: كان فى رأسه قلنسوة. وقال الآخر: عمامة. أو قال أحدهما: كان عليه ثوب أخضر، وقال الآخر: بل أحمر. وقال أحدهما: فى غيم، وآخر: فى صحو. فهذا كله لا معنى له (١١: ١٤٧)، ففيه أن هذا كله ممكن التوفيق، ولا يدل على الشهادة بفعلين مختلفين كما لا يخفى. وقياس ما يحتمل التوفيق من الاختلاف على ما لا يحتمل التوفيق منه باطل قطعاً. ثم احتج بما رواه من طريق سحنون ثنا ابن وهب أنا السرى بن يحيى قال: حدثنا الحسن البصرى قال: شهد الجارود على قدامة بن مظعون أنه شرب الخمر، وكان عمر قد أمر قدامة على البحرين، فقال عمر للجارود: من يشهد معك؟ قال: علقمة الخصى. فدعا علقمة فقار له عمر: بم تشهد؟ فقال علقمة: وهل تجوز شهادة الخصى. قال عمر وما يمنعه أن تجوز شهادته إذا كان مسلماً؟ قال علقمة: رأيته يقىء الخمر فى طست. قال عمر: فلا وربك ما قاءها حتى شربها، فأمر به فجلد الحد.

قال ابن حزم: فهذا حكم عمر بحضرة الصحابة رضى الله عنهم لا يعرف له منهم فى إقامة الحد بشهادتين مختلفتين: إحداهما: أنه رآه يشرب الخمر، والأخرى أنه لم يره يشرب الخمر. والأخرى: أنه لم يره يشربها لكن رآه يتقيأها اهـ (١١: ١٤٨). ففيه أنه مرسل، فإن الحسن لم يدرك الجارود ولا قدامة ولا علقمة الخصى، فلا ندرى متى يصير المرسل حجة عند ابن حزم ومتى هو ليس بحجة؟ وعهدنا به أن خصمه إذا احتج عليه بمرسل يرده بقوله: إنه مرسل ولا حجة فى مرسل قط، وأيضاً فإن هذا الاختلاف ممكن التوفيق، كما صرح به عمر فى قوله: فلا وربك ما قاءها حتى شربها. فجعل الشهادة على تقيئها شهادة على شربها بخلاف ما ذكرنا من الاختلاف الذى يبطل الشهادة فإنه غير ممكن التوفيق، وقياس أحدهما على الآخر باطل.

ذكره الموفق فى "المغنى" (١١: ٤٥٣)، ولم أقف على سند.

ولو راجع ابن حزم المصنف لعبد الرزاق لعلم أن عمر رضى الله عنه لم يحد قدامة بمجرد الشهادة على تقيئه الخمر، وإنما حده حين شهد عليه الجارود وأبو هريرة وعلقمة وابنة الوليد امرأة قدامة، واعترف به قدامة نفسه، وقال: لو شربت كما تقول ما كان لكم أن تحدوني. فقال عمر: لم؟ قال قدامة: قال الله عز وجل: ﴿لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعَمُوا﴾ فقال عمر: أخطأت التأويل، إنك إذا اتقيت الله اجتنبت ما حرم الله. ثم أقبل عمر على الناس. الحديث، كما فى "الإصابة" (٥: ٢٣٣)، وبعد ذلك فانهدم استدلال ابن حزم به على إقامة الحد بشهادة مختلفة.

لا حجة لأحد فى قصة قدامة على إقامة الحد بتقوى الخمر:

وكذا احتجاج من احتج به على إقامة الحد بتقوى الخمر من غير أن يشهد الشاهدان عليه بشرب الخمر، فافهم، وكن من الشاكرين.

إذا شهد شاهد بألف، والآخر بألف وثلاثمائة:

فائدة: أخرج البيهقي رحمه الله فى "سننه": من طريق حفص وسليمان بن حرب قالوا: ثنا شعبة عن الحاكم عن شريح قال: شهد عنده رجلان، شهد أحدهما على ألف وثلاثمائة، وشهد الآخر على ألف، فقضى عليه بألف، فقال: تقضى على وقد اختلفت شهادتهما، قال: استقامت على ألف، وقال سليمان: إنهما قد اجتمعا على ألف (٦: ٨٦)، وهذا سند صحيح، وبه نقول إذا كان المدعى يدعى ألفا وثلاثمائة لاتفاق الشاهدين على الشهادة لفظا ومعنى، لأن الألف وثلاثمائة معطوف أحدهما على الآخر والعطف يقرر الأول بخلاف ما إذا شهد أحدهما بألف والآخر بألفين، والمدعى يدعى ألفين، لم تقبل الشهادة عنده، وعندهما تقبل على الألف لحصول الاتفاق عليه، وله: أنهما اختلفا لفظا لأن الألف لا يعبر به عن الألفين، فهما لفظان متباينان فحصل على كل واحد منهما شاهد واحد، فصار كما إذا اختلف جنس المال، والبسط فى "الهداية" (٣: ١٥٠)، وغيرهما من كتب الفروع.

كتاب الوكالة

باب الوكالة في البيع والشراء والنكاح وغيرها

باب الوكالة في البيع والشراء والنكاح وغيرها

أقول: قال الشوكاني في "نيل الأوطار" (١٤١: ٥): وهذه الأحاديث تدل على صحة الوكالة - وهي بالفتح وقد تكسر - : التفويض الحفظ، تقول: وكلت فلانا إذا استحفظته ووكلت الأمر إليه - بالتخفيف - إذا فوضته إليه، وهي في الشرع: إقامة الشخص وغيره مقام نفسه مطلقا أو مقيدا، وقد استدل على جواز الوكالة من القرآن بقوله تعالى: ﴿فابعثوا أحدكم بورككم﴾، وقوله: ﴿اجعلني على خزائن الأرض﴾، وقد دل على جوازها أحاديث كثيرة منها: ما ذكره المصنف في هذا الكتاب، وقد أورد البخاري في "كتاب الوكالة" ستة وعشرين حديثا، ستة معلقة والباقية موصولة. وقد حكى صاحب "البحر" الإجماع على كونها مشروعة وفق كونها نيابة، أو ولاية وجهان: فقليل: نيابة لتحريم المخالفة وقيل: ولاية، لجواز المخالفة إلى الأصلح كالبيع بمعجل، وقد أمر بمؤجل اهـ.

قلت: القول بكونها ولاية باطل، والتعليل لجواز المخالفة إلى الأصلح غير صحيح، لأن معنى الولاية هو إنفاذ القول على الغير شاء، أو لم يشأ، وجواز المخالفة ليس كذلك، لأنه برضاه دلالة، وإن صرح بالمنع لا يجوز المخالفة.

قال العبد الضعيف: هذا كله من آفة الاجتهاد من غير أهلية له. ولو قال: إن الوكالة ولاية في بعض المعاملات نيابة في بعضها لكان أولى، فإن الموكل به نوعان: نوع لا حقوق له إلا ما أمر به الموكل كالوكيل بتقاضى الدين والتوكل بالملازمة ونحوه، ونوع له حقوق كالبيع والشراء والنكاح والخلع ونحوه، فكل عقد لا يحتاج الوكيل فيه إلى إضافته إلى الموكل ويكتفى فيه بالإضافة إلى نفسه فحقوقه راجعة إلى الوكيل، كالبياعات والأشربة والإجازات والصلح الذى هو فى معنى البيع، فيكون الوكيل فى حقوقها كاملا، والمالك كالأجنبي، حتى لا يملك الموكل مطالبة المشتري من الوكيل بالثمن، ولو طالبه فأبى لا يجبر على تسليم الثمن إليه، ولو أمره الوكيل بقبض الثمن ملك المطالبة، ولو نهاه عنه صح نهي، ولو نهى الموكل الوكيل عن قبض الثمن لا يعمل نهي، وكذا الوكيل هو المطالب بتسليم المبيع إذا نقد المشتري الثمن ولا يطالب به الموكل، والوكيل بالخصومة يملك الإقرار على موكله فى الجملة عند أصحابنا الثلاثة.

وقال الشافعي: لا يملك. وقال: لا يرجع شيء من الحقوق إلى الوكيل، وإنما يرجع إلى المؤكل. وجه قوله: أن الوكيل متصرف بطريق النيابة، وتصرف النائب تصرف المنوب عنه، ألا ترى أن حكم تصرفه يقع للموكل فكذا حقوقه. ولنا: أن الوكيل هو العاقد حقيقة، لأن عقده كلامه القائم بذاته حقيقة، ويستحل أن يكون الإنسان فاعلا بفعل الغير حقيقة، وهذه حقيقة مقررة بالشرع. قال الله عز وجل: ﴿وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾، وقال: ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ﴾ وكان ينبغي أن يكون أصل الحكم له أيضا، لأن السبب وجد منه حقيقة وشرعا إلا أن الشرع أثبت أصل الحكم للموكل، لأن الوكيل إنما فعله له بأمره وإنابته، وفعل المأمور مضاف إلى الأمر، فتعارض الشبهان، فوجب اعتبارهما بقدر الإمكان، ولأن الأصل في نفاذ تصرف الوكيل هو الولاية، لأنها علة نفاذه، إذ لا ملك له، والموكل أصل في الولاية والوكيل تابع، لأنه لا يتصرف بولاية نفسه لعدم الملك، بل بولاية مستفادة من قبل الموكل، فكان إثبات أصل الحكم للموكل. وإثبات التوابع للوكيل وضع الشيء في موضعه، بخلاف النكاح وأخواته مما يحتاج الوكيل فيه إلى إضافة العقد إلى الموكل فحقوقه ترجع إلى الموكل، لأن الوكيل هناك سفير محض ومعبر بمنزلة الرسول، ألا ترى أنه لا يضيف العقد إلى نفسه، فلم يكن علة نفاذ العقد ولايته بل عبارته. وإنما ترجع الحقوق إلى الوكيل وتلزمه العهدة في البيع وأخواته إذا كان من أهل العهدة، فأما إذا لم يكن بأن كان صبيا محجورا ينفذ بيعه وشراءه، وتكون العهدة على الموكل لا عليه، فيقع سفارة محضا لحصول التجربة والممارسة في التصرفات اهـ ملخصا من "البدائع" (٦: ٣٤).

وقد نسي بعض الأحباب ههنا ما قدمت يدها في (باب شهادة الصبي) حيث أورد على قولهم بعدم صحة شهادة العبد والصبي المحجورين، وتعليلهم ذلك بأن الشهادة من باب الولاية، ولا ولاية للعبد ولا للصبي أن العبد محجورا كان أو مأذونا تجوز وكالته والوكالة ولاية إلخ. فكيف جاز له بعد ذلك القول بأن كون الوكالة ولاية باطل، وبمثل هذا يتلى من يستشعر من نفسه الاجتهاد ويجزئ على تخطئة الفقهاء السادة الأمجاد من غير علم، ولا هدى ولا فهم ولا رشاد. وقد نسي بعض الأحباب ما سيأتي أيضا من جواز توكيل المسلم الذمي ببيع الخمر، أو شراؤه. وما مر من جواز إعطاء المسلم الذمي ماله مضاربة ليتجر في الخمر عند أبي حنيفة، وهل هذا إلا لكون الوكالة ولاية عنده، فتصح بتصرف يملكه الوكيل وإن لم يملكه الموكل بنفسه، ولو كانت نيابة محضة لم يصح توكيل المسلم الذمي بعقد لا يصح من الموكل، فافهم.

٥٠٦٦- عن حكيم بن حزام أن النبي ﷺ بعثه ليشتري له أضحية بدينار فاشترى أضحية فأربح فيها ديناراً، فاشترى أخرى مكانها، فجاء بالأضحية والدينار إلى رسول الله ﷺ فقال: «ضح بالشاة وتصدق بالدينار» رواه الترمذى وقال: لا نعرفه إلا من هذا الوجه، وحبيب بن أبى ثابت لم يسمع عندي من حكيم، ولأبى داود نحوه من حديث أبى حصين عن شيخ من أهل المدينة عن حكيم (منتقى لا بن تيمية). قلت: رواه أبو داود وأحمد من حديث الزبير من فريت عن أبى لبيد عن عروة البارقي ورجاله ثقات.

وقد صرحوا في (باب العزل) أن الوكيل إذا لم يبلغه العزل فهو على وكالته، وتصرفه جائز حتى يعلم لأن في العزل إضراراً به من حيث إبطال ولايته اهـ من "الهداية". وأيضاً فإن الوكالة في اللغة تذكر ويراد بها الحفظ، وتذكر ويراد بها الاعتماد، وتفويض الأمر. وفي الشريعة تستعمل في هذين المعنيين أيضاً على تقرير الوضع اللغوي، كما في "البدائع" (١٩:٦)، ولا يخفى: أن الاعتماد والتفويض يتضمن معنى الولاية، وأن الوكيل يتصرف بولاية مستفادة من قبل الموكل، كما صرح به في "البدائع" في غير ما موضع واحد.

قوله: عن حكيم بن حزام الخ. قال العبد الضعيف: قد تقدم الكلام فيه في (باب جواز بيع الفضولي)، وفي (باب بيع ما ليس عنده) مستوفى، وأجبنا هناك عن قدح بعض المحدثين في حديث عروة البارقي بالانقطاع بأن شبيباً لم ينفرد به، بل رواه أبو لبيد أيضاً عند أحمد عن عروة وهو متصل. وقد حسنه المنذرى. وفي "نيل الأوطار": وقال المنذرى والنووي: إسناده صحيح لحيثه من وجهين. فاندحض به قول ابن حزم في "المحلى": من أمره موكله بأن يبتاع له شيئاً بثمن مسمى، أو يبيعه له بثمن مسمى فباعه، أو ابتاعه بأقل أو أكثر، ولو بفلس فما زاد لم يلزم الموكل، ولم يكن له البيع أصلاً، وكذلك من ابتاع لآخر، أو باع له بغير أن يأمره لم يلزم في البيع أصلاً، ولا جاز للأخر إمضاءه لأن إمضاءه باطل، واحتج قوم بإجازة ذلك بحديث عروة البارقي وحكيم بن حزام وهما خبران منقطعان لا يصحان اهـ (٢٤٦:٨).

قلنا: هذا كله بناء الفاسد على الفاسد، فإن حديث عروة صحيح متصل، وحديث حكيم روى من وجهين، والمرسل إذا تعدد مخرجه حجة عند الكل، ولا يخفى: أن الوكيل بالبيع بدينار لو باعه بدينار ودرهم والوكيل بالشراء بدينار لو اشتراه بأقل من دينار فهو ناصح للموكل، والدين النصيحة، فمن أين لابن حزم إبطال مثل هذا البيع، والشراء أو القول بعدم نفاذه؟ وأما قوله: إنه

٥٠٦٧- وعن أم سلمة رضي الله عنها أن النبي ﷺ بعث إليها يخطبها، فأرسلت إليه أنى امرأة مصيبة، وأنى أغير، وأنى ليس أحد من أوليائي شاهداً، فقال النبي ﷺ: «أما كونك أغير فسأدعو إليه فيذهب غيرتك، وأما كونك مصيبة، فإن الله سيكفيك صبيانك، وأما إن أحداً من أوليائك، ليس شاهداً، فليس أحد من أوليائك، لا شاهد ولا غائب إلا سيرضاني، فقالت أم سلمة: قم يا عمر! فزوج رسول الله ﷺ. أخرجه النسائي وأحمد وابن راهويه، وابن حبان في "صحيحه"، والحاكم في "المستدرک"، وصححه زيلعي.

لم يؤمر بذلك، قلنا: لم يؤمر به صراحة ولكنه قد أمر به دلالة كدلالة قوله: ﴿ولا تقل لهما أف﴾ على تحريم الضرب والشتم، ومثل هذه الدلالة لا ينكرها إلا مكابر جاحد، والله تعالى أعلم. وقد تنبه الإمام البخاري لذلك حيث ذكر في كتاب الوكالة حديث كعب بن مالك أنه كانت له غنم ترعى بسلع فأبصرت جارية له بشاة منها موتا فكسرت حجرا فذبحتها به، فذكر ذلك للنبي ﷺ فأمره بأكلها وبوب عليها: باب إذا أبصر الراعى أو الوكيل شاه تموت أو شيئاً يفسد ذبح أو أصلح ما يخاف عليه الفساد، مع أن الراعى إنما هو وكيل فى الرعى، وليس بوكيل فى الذبح، وإنما جاز له ذلك لكونه مأذونا فيه دلالة، فافهم. وفى الحديث دلالة على جواز التوكيل بشراء الأضحية وجواز تصرف الفضولى إذا رضى به المالك، وأن الجهالة اليسيرة لا يبطل الوكالة، والقياس أن يمنع قليلها وكثيرها، ولا تجوز إلا بعد بيان النوع والصفة ومقدار الثمن، لأن البيع والشراء لا يصحان مع الجهالة اليسيرة، فكذا التوكيل بهما أيضاً.

وجه الاستحسان أن رسول الله ﷺ دفع دينارا إلى حكيم بن حزام ليشتري له به أضحية، ولو كانت الجهالة القليلة مانعة من صحة التوكيل بالشراء لما فعله رسول الله ﷺ، لأن جهالة الصفة لا ترفع بذكر الأضحية ولا بقدر الثمن، كذا فى "البدائع" (٢٣: ٦)، فرحم الله من رمى الحنفية بالرأى والقياس وهم أتبع الناس للأثر، وإنما أهل الرأى من تراهم يردون الأحاديث الصحاح بظنونهم الفاسدة وآراءهم الكاسدة، يعللون بها بالانقطاع مرة وبالإرسال أخرى من غير مراجعة لطرقها، ولا التفات إلى ما حصل لها من القوة بمجموعها، فلا حول ولا قوة إلا بالله العلى العظيم.

قوله: عن أم سلمة إلخ: فى سنده ابن عمر بن أبى سلمة عن أبيه، واسمه سعيد سماه غير

حماد بن سلمة (فتح القدير ٥٥٥: ٦).

٥٠٦٨- وقال ابن أبى أوفى: أتيت النبى ﷺ بصدقة مال أبى فقال: «اللهم صل على آل أبى أوفى» (منتقى لابن تيمية).

وفى "التهذيب": كان اسمه محمد فإن يعقوب بن محمد الزهرى روى عن عبد الرحمن عن محمد بن عمر بن أبى سلمة أحاديث اهـ (٣٠٥:١٢). قلت: ولكن الصحيح ما قاله المحقق لقول الحاكم فى المستدرک بعد ما روى الحديث أن ابن عمر بن أبى سلمة الذى لم يسمه حماد بن سلمة فى هذا الحديث سماه غيره سعيد بن عمر بن أبى سلمة، وأقره عليه الذهبى (١٧:٤). ونظر ابن الجوزى فى هذا الحديث لعله باطنة، وهى أن عمر كان إذ ذاك يعنى حين تزوجها عليه السلام ابن ثلاث سنين، فكيف يقال لمثله: زوج. واستبعده صاحب "التنقيح" ابن عبد الهادى قال: وإن كان الكلاباذى وغيره قاله فإن ابن عبد البر قال: إنه ولد فى السنة الثانية من الهجرة إلى الحبشة (دون المدينة) ويقوى هذا ما أخرجه مسلم عن عمر بن أبى سلمة أنه سأل رسول الله ﷺ عن القبلة للصائم، فقال ﷺ: سل هذه فأخبرته أم سلمة أنه عليه السلام يصنع ذلك، فقال عمر: يا رسول الله! قد غفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر. فقال ﷺ: «أما والله إنى لأتقاكم الله وأخشاكم له» وظاهر هذا أنه كان كبيراً. وأخرج البيهقى من طريق الواقدى أنه ﷺ خطب أم سلمة إلى ابنها عمر بن أبى سلمة، فزوجها رسول الله ﷺ وهو يومئذ غلام صغير.

ليس الواقدى بضعيف عندنا -معشر الحنفية:-

إلا إنهم يضعفون الواقدى خلافاً لنا، وفيه دليل على وكالة الصبى العاقل خلافاً لهم إن نظرنا إلى حديث الواقدى فظاهر، وإلى الحديث الصحيح فلائنه لم يزوجه بحكم الولاية على أمه لأن الصبى لا ولاية له، فيكون تزويجه بحكم الوكالة. قاله المحقق فى "الفتح" (٥٥٥:٦). قلت: ولعل الرأى ما رواه هشام بن عروة عن أبيه عن عبد الله بن الزبير، كنت أنا وعمر بن أبى سلمة يوم الخندق مع النسوة. وفى رواية عنه: كان أكبر منى بستين، كما فى "التهذيب" (٤٥٦:٧)، اتفقوا على أن عبد الله الزبير ولد فى السنة الأولى من الهجرة، فكان عمر بن سلمة حين تزوج رسول الله ﷺ أمها ابن ست أو سبع سنين، فإنه ﷺ تزوجه فى ليال بقين من شوال سنة أربع، كما فى "المستدرک" (١٨:٤٠)، ولعل سؤاله عن قبلة الصائم كان بعد ما بلغ من العمر اثنى عشر عاماً أو نحوه، فإن فى مثل هذا السن يصير الصبى مراهماً، كما لا يخفى. وبالجمله: فدلالة الحديث على وكالة الصبى العاقل ظاهرة.

قوله: وقال ابن أبى أوفى إلخ. دلالة ما بعده على جواز التوكل فى الصدقة

- ٥٠٦٩- وقال النبى ﷺ: «إن الخازن الأمين الذى يعطى ما أمر به كاملا موفرا طيبة به نفسه حتى يدفعه إلى الذى أمر له به أحد المتصدقين» (منتقى).
- ٥٠٧٠- وقال على رضى الله عنه أمرنى النبى ﷺ أن أقوم على بدنه، وأقسم جلودها وجلالها (منتقى).
- ٥٠٧١- وقال أبو هريرة: وكلنى النبى ﷺ بحفظ زكاة رمضان (منتقى).
- ٥٠٧٢- وأعطى النبى ﷺ عقبة بن عامر غنماً يقسمها من أصحابه (منتقى).
- ٥٠٧٣- وقال النبى ﷺ: «اغد يا أنيس! إلى امرأة هذا، فإن اعترفت فارجمها» (منتقى).

ودلالة حديث أبى هريرة على جواز التوكيل بحفظ الصدقات وجمعها ودلالة حديث عقبة على جواز التوكيل بقسمة الصدقات ونحوها ظاهرة.

وقول: وقال النبى ﷺ: اغد يا أنيس إلخ. فيه دلالة على جواز توكيل الإمام فى استيفاء الحدود وهو مجمع عليه، وقد أمر النبى ﷺ برجم ماعز فرجموه، ووكل عثمان عليا فى إقامة حد الشرب على الوليد بن عقبة، ووكل على الحسن فى ذلك فأبى، فوكل عبد الله بن جعفر فأقامه وعلى يعد. رواه مسلم. ولأن الحاجة تدعو إلى ذلك، لأن الإمام لا يمكنه تولى ذلك بنفسه، ويجوز التوكيل فى إثباتها أيضا. وقال أبو الخطاب: لا يجوز فى إثباتها. وهو قول الشافعى، لأنها تسقط بالشبهات وقد أمرنا بدرئها بها، والتوكيل يوصل إلى الإيجاب.

ولنا: حديث أنيس، فإن النبى ﷺ وكله فى إثباته واستيفاء جميعا، فإنه قال: «فإن اعترفت فارجمها». وهذا يدل على أنه لم يكن ثبت وقد وكله فى إثبات الحد واستيفائه جميعا، ولأن الحاكم إذا استتاب دخل فى ذلك الحدود، فإذا دخلت فى التوكيل بطريق العموم وجب أن تدخل بالتخصيص بها أولى، والوكيل يقوم مقام الموكل فى درئها بالشبهات، كذا فى "المغنى" (٢٠٦: ٥)، وقواعدنا تساعد، وما ذكر فى "الهداية" من الخلاف بين أبى حنيفة - حيث أجاز الوكالة بإثبات الحدود والقصاص - وبين أبى يوسف حيث منعه، فالمراد به التوكيل بالخصومة فى إثباتها بأن يوكل مدعى السرقة والزنا والقصاص مثلا غيره، ليثبتها عند القاضى بإقامة الشهود ونحوها، وأما توكيل الحاكم، وإنابته أحدا فى قضايا الحدود والقصاص يسمع الدعوى والبينة، فلا خلاف فى جوازه عندنا، والله تعالى أعلم.

باب الوكالة بالخصومة

٥٠٧٤- عن ابن عباس في قصة قدوم مسيلمة الكذاب: فأقبل إليه رسول الله ﷺ ومعه ثابت بن قيس بن شماس، وفي يد رسول الله ﷺ قطعة جريد حتى وقف على مسيلمة في أصحابه فقال: «لو سألتني هذه القطعة ما أعطيتكها، ولن تعدو أمر الله فيك، ولئن أدبرت ليعقرنك الله وإنني لأريك الذي أريت فيه ما رأيت، وهذا ثابت يجيبك عني» الحديث، رواه البخاري (٦٢٨:٢).

٥٠٧٥- ومن طريق عبد الله بن إدريس عن محمد بن إسحاق عن جهم بن أبي الجهم عن عبد الله بن جعفر قال: كان على بن أبي طالب رضي الله عنه يكره الخصومة، فكان إذا كانت له خصومة، وكل فيها عقيل بن أبي طالب، فلما كبر عقيل وكلني.

باب الوكالة بالخصومة

قوله: عن ابن عباس إلخ. قال العبد الضعيف: فيه جواز الاستعمال بأهل البلاغة في جواب الخصم، وإنما قال ﷺ: «وهذا ثابت يجيبك عني». لأنه كان خطيب الأنصار، وكان النبي ﷺ قد أعطى جوامع الكلم، فاكتفى بما قاله لمسيلمة، وأعلمه أنه إن كان يريد الإسهاب في الخطاب والجواب فهذا الخطيب يقوم عني في ذلك، قاله الحافظ في "الفتح" (٧٠:٨)، وفيه دلالة على جواز التوكيل في الخصومة لما فيه من الاستعانة أيضا بأهل البلاغة، وأيضا فليس كل أحد يهتدى إلى وجوه الخصومات، ففيه من الحاجة ما في سائر الحقوق، فافهم.

قوله: ومن طريق عبد الله بن إدريس إلخ: دلالة على التوكيل بالخصومة ظاهرة إلا أن أبا حنيفة قال: التوكيل بالخصومة بغير رضا الخصم صحيح، لكن للخصم أن يطلب الخصم أن يحضر بنفسه ويجيب إذا كان صحيحا غير غائب. وقال صاحبه والجمهور: ليس له أن يطلبه. وبالجمله فالتوكيل بالخصومة لا يلزم الخصم إلا برضاه عنده وبرضاه وبغير رضاه عندهم، فلا خلاف في الجواز، وإنما الخلاف في لزوم لهم: أن التوكيل تصرف في خالص حقه فلا يتوقف على رضا غيره كالتوكيل بتقاضي الديون، وله: أن الجواب الخصم مستحق على خصمه ولاستحقاقه عليه يستحضره الحاكم قبل أن يثبت له عليه ليجيبه عما يدعيه عليه.

وغاية ما ذكرتم أنه تصرف في خالص حقه، لكن تصرف الإنسان في خالص حقه إنما ينفذ إذا لم يتعد إلى الإضرار بغيره، كالعبد المشترك إذا كاتبه أحد الشريكين فإنه تصرف في خالص حقه، ومع هذا لما كان متضمنا الإضرار بالآخر كان له فسخها، وكمن استأجر دابة ليركبها،

٥٠٧٦- ومن طريق أبي عبيد ثنا عباد بن العوام عن محمد بن إسحاق عن رجل من أهل المدينة يقال له: جهم عن علي رضي الله عنه أنه وكل عبد الله بن جعفر بالخصومة فقال: إن للخصومة قحماً. قال أبو عبيد: قال أبو الزياد: القجم المهالك، رواه "البيهقي" (٨١:٦) في "سننه"، والجهم بن أبي الجهم ذكره ابن حبان في "الثقات"،

وإجارتها إياها تصرف في حقه، ومع ذلك لا يجوز لما فيه من الإضرار بالمؤجر إذ الناس مختلفون في الركوب، ولا شك أن الناس يتفاوتون في الخصومة، كما صرح به قوله ﷺ: «إنكم تختصمون إلي، ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من الآخر فأقضى له، فمن قضيت له بحق أخيه فإنما هي قطعة من النار» ومعلوم أن الوكيل إنما يقصد عادة لاستخراج الحيل والدعوى الباطلة ليغلب وإن لم يكن الحق معه، وفي هذا إضرار بالآخر، فلا يلزم إلا بالتزامه إلا إذا كان معذوراً، وذلك بسفره أو مرضه فإنه يعجز عن الخصومة بنفسه مع غيبته أو مرضه، وتوكيل على رضي الله عنه وغيره بالخصومة إن لم ينقل فيه استرضاء الخصم لم ينقل عدمه فهو جائز الوقوع، فلا يدل لأحد، قاله المحقق في "الفتح" (٥٦٠:٦).

وأيضاً: فإن علياً رضي الله عنه كان أقضى الصحابة بشهادة الحديث وبدلائل ما نقل إلينا من قضائاه، فكان أهدى إلى الخصومات من أخيه عقيل وابن أخيه عبد الله بن جعفر، فالظاهر رضا خصومه بوكالتهم، والكلام فيما إذا كان الوكيل ألحن من الموكل وأبلغ وأهدى منه إلى وجوه الخصومات لا سيما إذا كان المؤكل صالحاً يتقى عن استخراج الحيل والدعوى الباطلة للغلبة والوكيل بضده، فلا بد أن في وكالته ضراراً بالآخر، فلا يلزم إلا بالتزامه، ومن شاهد حال وكلاء الزمان في إحقاقهم الباطل، وأبطالهم الحق لم يشك قط في صحة قول أبي حنيفة رحمه الله ودقة فهمه في السنة، فباليقين ندرى أن لو انسدت باب الوكالة بالخصومات وسمع الولاية كلام المدعى والمدعى عليه من غير واسطة وشهد شهود عندهم من غير أن يتلقوا الشهادة من الوكلاء لوضح لهم الحق من أول يوم ترفع فيه الخصومة إليهم، وأكثر ما يقع التأخير في معرفة الحق من الباطل إنما هو من تلبيسات الوكلاء وتحيلهم على الحق ولبسهم الباطل بالصواب، والفقيه من عرف بحال زمانه، والسلام.

وأورد ابن حزم على أبي حنيفة ما أخرجه الشيخان وغيرهما عن بشير بن يسار عن سهل ابن أبي حثمة ورافع بن خديج في حديث القسامة، وقد قتل عبد الله بن سهل بخير فاتهموا اليهود فجاء أخوه عبد الرحمن بن سهل، وابنا عمه حويصة ومحبيصة إلى رسول الله ﷺ، فتكلم عبد

روى عن أبى بردة بن نيار والمسور بن مخرمة وعبد الله بن جعفر، وعنه ابن إسحاق وعبد الله والعمرى والوليد بن عبد الله بن جميع (تعجيل المنفعة ص ٧٤)، وليس بمجهول من روى عنه ثلاثة ثقات، فالحديث حسن.

الرحمن فى أمر أخيه وهو أصغرهم، فقال رسول الله ﷺ: «الكبر الكبير»، أو قال: «ليبدأ الأكبر»، فتكلما فى أمر صاحبهما الحديث. قال: وقال أبو حنيفة: لا أقبل توكيل خاضر ولا من كان غائبا على أقل من مسيرة ثلاث إلا أن يكون الحاضر أو من ذكرنا مريضا إلا برضا الخصم، وهذا خلاف السنة وتحديد بلا برهان وقول لا نعلم أحدا قاله قبله اهـ من "المحلى" (٢٤٥:٨).

قلت: قد تقدم برهان أبى حنيفة وبه تبين أنه لم يخالف السنة بل اتبعها، وأما هذا الحديث فلو خليناه وظاهره لدل على أن صاحب الحق إذا كان أصغر القوم يجب عليه توكيل الأكبر لقوله ﷺ: «الكبر الكبير» فى رواية: كبر الكبير ولم يقل بوجوبه أحد، وأيضا فحيث قال أبو حنيفة بجواب توكيل الحاضر إذا كان مريضا فقوله بجواز توكيله إذا كان صبيا أولى، والظاهر أن عبد الرحمن بن سهل كان إذ ذاك صبيا لم يبلغ الحلم. وأيضا فإن عبد الرحمن وحويصة ومحبيصة جاءوا إلى رسول الله ﷺ وتكلموا فى الأمر بغير محضر من الخصم فلو سلمنا عن عبد الرحمن وكل أخويه فى الكلام فلم يكن ذلك من التوكيل بالخصومة فى شىء، فإن كلام الوكيل بالخصومة لا يكون إلا بمحضر من الخصم أو من وكيله كما لا يخفى، ولكن ابن حزم لا يدري ما يخرج من رأسه فيورد على الخصم ما لا يرد عليه أصلا.

قال فى الهداية: وتجاوز الوكالة بالخصومة فى سائر الحقوق وكذا بإيفاءها واستيفاءها إلا فى الحدود والقصاص، فإن الوكالة لا تصح باستيفاءها مع غيبة المؤكل عن المجلس، لأنها تندرى بالشبهات، وشبهة العفو ثابتة حال غيبة المؤكل، بل هو الظاهر للندب الشرعى، بخلاف غيبته الشاهد لأن الظاهر عدم الرجوع، لأن الأصل صدقه خصوصا مع العدالة بل هو نادر، فمن نحو ثمان مائة عام لا يعرف إلا ما وقع عند على كرم الله وجهه فهو بمنزلة ما لا وجود له فلا يصير شبهة يدراً باعتبارها حكم (فتح). وبخلاف حضرة المؤكل لانتفاء هذه الشبهة، وليس كل أحد يحسن الاستيفاء، فلو منع عنه ينسد باب الاستيفاء أصلا اهـ قال المحقق: إن التعليل بثبوت شبهة العفو حالة الغيبة إنما يستقيم فى القصاص دون الحدود لأن العفو فيها لا يتحقق أصلا، فالوجه أن يضم ما يجرى فيه من إمكان ظهور شبهة أو غلط، فبعد الاستيفاء لا يمكن تداركه، فيؤخر إلى أن يحضر نفس المستحق احتياطا للدرأ اهـ ملخصا (٥٥٨:٦).

باب التوكيل فى عقد النكاح من الزوج

٥٠٧٧- عن سليمان بن يسار أن النبى ﷺ بعث أبا رافع -مولاه- ورجلا من الأنصار، فزواجه ميمونة بنت الحارث -وهو بالمدينة- قبل أن يخرج. رواه مالك فى "الموطأ"، وأعله ابن عبد البر بالانقطاع بين سليمان بن يسار وأبى رافع، لأنه لم يسمع منه، ورجح ابن القطان اتصاله (نيل الأوطار ٥: ١٤٢).

٥٠٧٨- عن أم حبيبة -أم المؤمنين- أنها كانت تحت عبيد الله بن جحش فمات بأرض الحبشة، فزوجه النجاشى النبى ﷺ وأمهرها عنه أربعة آلاف، وبعث

وقال الموفق فى "المغنى": لا نعلم خلافا فى جواز التوكيل فى البيع والشراء، وقد ذكرنا الدليل عليه من الآية والخبر، ويجوز التوكيل فى الحوالة والرهن والضمان والكفالة والشركة والوديعة والمضاربة والجعالة والمساقاة والإجارة والقرض والصلح والوصية والهبة والوقف والصدقة والفسخ والإبراء، لأنها فى معنى البيع فى الحاجة إلى التوكيل فيها، فثبت فيها حكمه، ولا نعلم فى شىء من ذلك اختلافا اهـ (٢٠٣: ٥). قلت: ولا يعتد بخلاف ابن حزم فى بعض ذلك فإنه محجوج بإجماع من تقدمه.

باب التوكيل فى عقد النكاح من الزوج

قوله: عن سليمان إلخ. قال العبد الضعيف: حديث أم سلمة فى الباب الماضى لم يكن صريحا فى التوكيل فى عقد النكاح من الزوج وحديث الباب صريحان فى ذلك فلذا استدركتهما على بعض الأحباب، ودلالتهما على معنى الباب ظاهرة. والصحيح أن وكيل النبى ﷺ فى عقد النكاح على أم حبيبة كان هو النجاشى دون عمرو بن أمية الضمري كما فى المغنى، فإن عمرو بن أمية إنما كان رسولا إلى النجاشى ليخطب أم حبيبة على النبى ﷺ فتولى النجاشى الخطبة وإيجاب العقد، كما هو معروف فى السير.

تزوج رسول الله ﷺ ميمونة وهو محرم:

فائدة: قال ابن تيمية فى "المنتقى": وفيه -أى فى حديث سليمان بن يسار- دليل على أن تزوجه ﷺ بميمونة سبق لإحرامه وأنه خفى على ابن عباس اهـ قلت: الإنصاف أولى بأهل العلم، فإن حديث سليمان هذا منقطع ظاهرا، وإن سلمنا اتصاله فإنما يكون دليلا على ما ذكره لو كان

بها إلى النبي ﷺ مع شرحبيل بن حسنة، رواه أبو داود، وهذا الخبر منقول نقل الكافة (المحلى ٨: ٢٢٤).

قوله وهو بالمدينة قبل أن يخرج ظرفاً لقوله: فزواجه^(١)، لم لا يجوز أن يكون ظرفاً لقوله: بعث؟ فهذا الأمر إن كان يؤخذ من طريق صحة الإسناد واستقامته كما هو مذهبهم فإن حديث أبي رافع إنما وصله مطر الوراق ومطر عند هم ليس ممن يحتج به، ورواه مالك وهو أضبط منه وأحفظ فقطعه، وحديث يزيد بن الأصم أن النبي ﷺ نكح خالته ميمونة وهو حلال، ضعفه عمرو بن دينار حين حدثه الزهري به فقال: وما يدري يزيد بن الأصم أعرابي بوال، أتجعله مثل ابن عباس؟ فسكت الزهري ولم ينكره عليه، وهم يضعفون الرجل بأقل من هذا الكلام، وبكلام من هو دون عمرو بن دينار والزهري، فكيف وقد أجمعاً جميعاً على الكلام في يزيد بن الأصم، وأما حديث ميمون ابن مهران عن يزيد بن الأصم عن ميمون بنت الحارث قالت: تزوجني رسول الله ﷺ بسرف، ونحن حلالان بعد أن رجع من مكة (فمع كونه محمولاً على البناء للإجماع على أنه تزوجها قبل الرجوع من مكة)، فإن أثبت الناس عندهم في ميمون بن مهران هو جعفر بن برقان. وقد روى هذا الحديث منقطعاً، قال الطحاوي: حدثنا فهد ثنا أبو نعيم ثنا جعفر بن برقان عن ميمون بن مهران قال: كنت عند عطاء فجاءه رجل فقال: هل يتزوج المحرم؟ فقال عطاء: ما حرم الله عز وجل النكاح منذ أحله. قال ميمون: فقلت له: إن عمر بن عبد العزيز كتب إلى أن سل يزيد بن الأصم: أكان رسول الله ﷺ حين تزوج ميمونة حلالاً أو حراماً؟ فقال يزيد: تزوجها وهو حلال. فقال عطاء: ما كنا نأخذ هذا إلا عن ميمونة، كنا نسمع أن رسول الله ﷺ تزوجها وهو محرم. فأخبر جعفر بن برقان عن ميمون بالسبب الذي وقع إليه هذا الحديث عن يزيد بن الأصم

(١) ويؤيد هذا الاحتمال ما رواه ابن سعد بسند فيه الواقدي (وهو ثقة عندنا ومقبول في المغازي والسير إجماعاً) إلى علي بن عبد الله بن عباس قال: لما أراد ﷺ الخروج إلى مكة للعمرة بعث أوس بن خولى وأبا رافع إلى العباس ليزوجه ميمونة فأضلا بعيريهما، فأقاما أياماً يبطن راغب إلى أن قدم رسول الله ﷺ فوجدا بعيريهما فسارا عنه حتى قدما مكة، فأرسل إلى العباس يذكر ذلك له، فجعلت أمرها إلى رسول الله ﷺ فجاءه إلى منزل العباس فخطبها إلى العباس فزوجها إياه اهـ من "الإصابة" (١٩٢: ٨)، فهذا صريح في أنهما لم يزواجه وهو بالمدينة قبل أن يخرج، وإنما بعثهما قبل خروجه من المدينة، وأما الزوج فإنما كان بمكة وهو محرم. قال الحافظ: قد جزم ابن عباس بأنه تزوجها وهو محرم، وهو في صحيح البخاري، وقد انتشر الاختلاف في هذا الحكم بين الفقهاء ومنهم من جمع بأنه عقد عليها وهو محرم وبني بها بعد أن أحل من عمرته بالتعميم وهو حلال في الحل، وذلك بين من سياق القصة عند ابن إسحاق اهـ.

باب الوكالة في الصرف

وأن الوكيل إذا باع بيعاً فاسداً وجب عليه رده

٥٠٧٩- أخرج سعيد بن منصور من طريق موسى بن أنس عن أبيه أن عمر أعطاه آنية مموهة بالذهب، فقال له: اذهب فبعها. فباعها من يهودى بضعف وزنه، فقال له .

وإنما كان ذلك من قول يزيد لا عن ميمونة ولا عن غيرها، ولو كان عنده ممن هو أبعد منه لاحتج به على عطاء ليؤيد به حجته، فهذا هو أصل هذا الحديث عن يزيد بن الأصم لا عن غيره، والذين رَوَوْا أن النبي ﷺ تزوجها وهو محرم أهل علم وأثبت أصحاب ابن عباس: سعد بن جبيرة وعطاء وطاوس وجاهد وعكرمة وجابر بن زيد، وهؤلاء كلهم أئمة فقهاء يحتج برواياتهم وآرائهم والذين نقلوا عنهم فكذلك أيضاً، منهم: عمرو بن دينار وأيوب السخيتاني وعبد الله بن أبي نجيح، فهؤلاء أيضاً أئمة يقتدى برواياتهم.

ثم قد روى عن عائشة أيضاً ما قد وافق ما روى عن ابن عباس روى ذلك عنها من لا يطعن أحد فيه أبو عوانة عن مغيرة عن أبي الضحى عن مسروق، فكل هؤلاء أئمة يحتج برواياتهم، فما رَوَوْا من ذلك أولى مما روى من ليس كمثلهم في الضبط والثبوت والفقه والأمانة، وأما حديث عثمان مرفوعاً قال: «الحرم لا ينكح ولا ينكح»، فإنما رواه نبيه بن وهب، وليس كعمرو بن دينار ولا كجابر بن زيد ولا كمن روى عن مسروق عن عائشة، ولا لنبيه أيضاً موضع في العلم كموضع أحد ممن ذكرنا، فلا يجوز أن يعارض به جميع من ذكرنا.

(وأيضاً: فقد ثبت فيه قوله: ولا يخطب. وقد انفقوا على جواز خطبة المحرم، فالجواب الجواب والدليل الدليل) وأما النظر في ذلك فإنهم قد أجمعوا أنه لا بأس للمحرم بأن يبتاع جارية ولكن لا يطأها حتى يحل، ولا بأس بأن يشتري طيباً ليتطيب به بعد ما يحل، ولا بأس بأن يشتري قميصاً ليلبسه بعد الحل، وذلك الجماع والتطيب واللباس حرام عليه كله وهو محرم، فلم يكن حرمة ذلك عليه تمنعه عقد الملك عليه، فكذا النكاح. وقد صح عن ابن مسعود أنه كان لا يرى بأساً أن يتزوج المحرم، وكذلك عن ابن عباس وأنس بن مالك ذكره الطحاوى في "معاني الآثار" بسند قوى (١: ٤٤٤)، وقد سبق الكلام في المسألة في باب النكاح مستوفى، وذكرت ههنا ما لم أذكره هناك فاعلم ذلك والله يتولى هداك.

باب الوكالة في الصرف

قوله: أخرج سعيد بن منصور إلى آخر الباب. دلالتها على الباب ظاهرة، قال ابن المنذر:

عمر: اردده. فقال له اليهودى: أزيدك؟ فقال له عمر: لا إلا بوزنه. وعلقه البخارى مختصراً، وإسناده صحيح، كما فى "فتح البارى" (٣٩٢:٤).

٥٠٨٠- وأخرج سعيد بن منصور أيضاً من طريق الحسن بن سعد قال: كانت لى عند ابن عمر دراهم، فأصبت عنده دنائير فأرسل معى رسولا إلى السوق، فقال: إذا قامت على سعر فأعرضها عليه، فإن أخذها وإلا فاشتر له حقه ثم أقضه إياه، وعلقه البخارى مختصراً، وإسناده صحيح (فتح البارى ٣٩٢:٤).

٥٠٨١- وعن أبى سعيد وأبى هريرة رضى الله عنهما أن رسول الله ﷺ استعمل رجلا على خير فجاءهم بتمر جنيب فقال: أكل تمر خير هكذا؟ فقال: إنا لنأخذ الصاع بالصاعين والصاعين بالثلاثة. فقال: لا تفعل، بع الجمع بالدراهم ثم ابتع بالدراهم جنيهاً، وقال فى الميزان مثل ذلك. رواه البخارى ولفظ مسلم: «بيعوا تمرها واشتروا لنا من هذا» (فتح البارى ٣٩٣:٤) و"المحلى" (٢٤٤:٨).

أجمعوا على أن الوكالة فى الصرف جائزة حتى لو وكل رجلا يصرف له دراهم ووكل آخر يصرف له دنائير فتلاقوا وتصارفوا صرفاً معتبراً بشرطه جاز ذلك. كذا فى "فتح البارى". وفى الحديث دلالة أيضاً على أن الوكيل إذا باع بيعاً فاسداً فبيعه مردود لما فى بعض طرق الحديث عند مسم من طريق أبى نضرة عن أبى سعيد فقال: هذا الربا فردّه. وعند الطبرى من طريق سعيد بن المسيب عن بلال قال: كان عندى تمر دون فابتعت منه تمراً أجود منه الحديث. وفيه: فقال النبى ﷺ: هذا الربا بعينه فردّه على صاحبه وخذ تمرك وبعه بحنطة أو شعير ثم اشتر به من هذا التمر ثم جئنى به اه، ذكره الحافظ فى "الفتح" (٣٩٩:٤)، وهذا لا يرد على ما فى "الفتاوى الهندية" أن الوكيل بالبيع المطلق إذا باع بيعاً فاسداً لا يضمن بالبيع والتسليم وللوكيل أن يسترده، والمأمور بالبيع الفاسد إذا أتى بالبيع الجائز جاز استحساناً، كذا فى "الخلاصة" اهـ (٣٠٣:٤)، فإن حديث أبى سعيد وبلال لا دلالة فيها على كون الوكيل ضامناً، وغاية ما فيهما وجوب فسخ البيع وردّه على الوكيل، ووجوب ذلك عليه يستدعى بقاءه على الوكالة، ولا ضمان على الوكيل ما دام وكيلاً لكونه أميناً، فافهم.

باب للوكيل أن يصدق رسول الموكل

إذا علم بصدقه بعلامة بينهما

٥٠٨٢- نا عبید الله بن سعد بن إبراهيم نا سعد نا عمی هو یعقوب بن إبراهيم نا أبی هو إبراهيم بن سعد عن محمد بن إسحاق عن أبی نعیم وهب بن کيسان قال: سمعت جابر بن عبد الله يقول: أردت الخروج إلى خیبر فقال لی رسول الله ﷺ: «إذا

باب للوكيل أن يصدق رسول الموكل إذا علم بصدقه بعلامة بينهما

قوله: نا عبید الله الخ. فيه دليل صحة الوكالة وفيه دليل أيضا على جواز اتخاذ علامة بين الوكيل ومؤكله لا يطلع عليها غيرهما ليعتمد الوكيل عليها في تصديق الرسول لأنها سهل من الكتاب، فقد لا يكون أحدهما ممن يحسنها، ولأن الخط يشبه الخط، وهل إذا دفع الوكيل بالعلامة يبرأ بالدفع إليه ولا يضمن؟ قال في "الدر" عن "الأشباه": إذا قال الدائن لمديونه: من جاءك بعلامة كذا فادفع مالي عليك إليه لم يصح، لأنه توكل مجهول ولا يبرأ وعن الوهبانة، ومن قال:

اعط المال قابض خنصر فأعطاه لم يبرأ وبالمال يخسر (٤: ٦٤٥)

وفي "الأشباه": ومن التوكل المجهول قول الدائن لمديونه: من جاءك بعلامة كذا، ومن أخذ إصبعك، أو قال: لك كذا فادفع مالي عليك إليه لم يصح لأنه توكل مجهول فلا يبرأ بالدفع إليه كما في القنية اهـ قال الحموي: وفيها من باب الوكالة بقضاء الدين وكل بعض الورثة إنسانا ليستوفي نصيبه من ديون مورثه على الناس ولا يعلم المؤكل والوكيل بعض من عليهم الديون يصح، أفنى به تاج الدين أخو الحسام الشهيد بعد التأمل والمباحث الكثيرة، وفيها آخر الكتاب في المسائل التي لم يجد فيها رواية منصوصة ولا جوابا من المتأخرين إذا قال المودع للمودع: من جاءك بعلامة كذا بأن أخذ من إصبعك وقال لك كذا فادفع إليه الوديعة هل يصح هذا التوكيل أم لا يصح لكون الوكيل مجهولا ويضمن بالدفع؟ فقد جزم هنا بعدم صحة الوكالة لكونه توكل مجهول وتردد هناك مع أن في كل منهما توكل مجهول، فليتأمل اهـ (ص ٢٥٠).

قلت: ولا يخفى أن حديث المتن ليس بنص في جواز توكيل المجهول، فليس فيه أنه ﷺ كان قال لو كي له: من جاءك بعلامة كذا فادفع إليه المال، بل غاية ما فيه أنه اتخذ علامة بينه وبين وكيله ليعتمد الوكيل عليها في تصديق الرسول، فدل على جواز اتخاذ مثل هذه العلامة، وعلى أن للوكيل تصديق الرسول بها إذا شهد قلبه بصدقه، وأما أنه يبرأ بالدفع إليه ولا يضمن فالحديث ساكت عنه فللمجتهد أن يميل إلى أحد الجانبين باجتهاده، والمسألة لا نص فيها عن الإمام وأصحابه

أتيت وكيلى بخير فخذ منه خمسة عشر وسقاً، فإن ابتغى منك آية فضع يدك على ترقوته». رواه أبو داود، كما فى "المحلى" (٢٤٤:٨)، ولم يعله بشيء، وفى "عون المعبود" (٣:٣٥١): قال المنذرى: فى إسناده محمد بن إسحاق اهـ. أى وفيه مقال لا سيما إذا لم يصرح بالتحديث فالحديث حسن، كما يدل عليه سكوت أبى داود عنه.

ولا عن المتأخرين من مشائخ المذهب كما قاله صاحب "القنية". وقال الموفق فى "المغنى": وإذا كان على رجل دين وعنده ودیعة فجاءه إنسان فادعى أنه وكيل صاحب الدين والودیعة فى قبضهما وأقام بذلك بینه وجب الدفع إليه، وإن لم یقم بینه لم یلزمه دفعهما إليه سواء صدقه فى أنه وكيل (بعلامة أو بغيرها)، أو كذبه. وبهذا قال الشافعى.

وقال أبو حنیفة: إن صدقه لزمه وفاء الدين وفى دفع العين إليه روايتان: أشهرهما: لا یجب تسليمها، واحتج بأنه أقر له بحق الاستيفاء فلزمه إيفاءه، كما لو أقر له أنه وارثه. ولنا: أنه تسليم لا یبرئه فلا یجب، وفارق الإقرار بكونه وارثه، لأنه يتضمن براءته فإنه أقر بأنه لا حق لسواه، فإن دفع إليه مع التصديق أو مع عدمه فحضر المؤكل وصدق الوكيل برئ الدافع، وإن كذبه فالقول قوله مع يمينه، فإذا حلف وكان الحق عینا قائمة فى يد الوكيل (المدعى الوكالة) فله أخذها، وله مطالبة من شاء ردها، لأن الدافع دفعها إلى غیر مستحقها، وإن تلفت العين أو تعذر ردها فلصاحبها الرجوع ببذلها على من شاء منهما، لأن الدافع ضمنها بالدفع، والمدفوع إليه قبض ما لا یستحق قبضه، وأیها ضمن لم یرجع على الآخر إلا أن یكون الدافع دفعها إلى الوكيل من غیر تصديقه فيما ادعاه من الوكالة. وإن كان المدفوع دینا لم یرجع إلا على الدافع وحده، لأن حقه فى ذمة الدافع لم یبرأ منه بتسليمه إلى غیر وكيل صاحب الحق، ویرجع الدافع فيما أخذ منه الوكيل، ویكون قصاصا مما أخذ منه صاحب الحق، وإن كان قد تلف فى يد الوكيل لم یرجع علیه بشيء لأنه مقر بأنه أمين لا ضمان علیه إلا أن یتلف بتعديه وتفريطه، فیرجع علیه اهـ ملخصا (٥:٢٣٤).

والأشبه بمذهب أبى حنیفة أن لا یجب على المديون ولا على المودع دفع الدين أو الودیعة إلى من جاءه يدعى كونه وكیلا عن الدائن أو المودع بعلامة بينهما لا یطلع علیها غیرهما، كما قال فى اللقطة أن الملتقط لا یجبر على دفعها إلى من وصفها بصفاتهما، نعم! یجوز له دفعها إليه إذا غلب على ظنه صدقه ولا یبرأ بالدفع إليه ما لم یصدق الدائن أو المودع فافهم. وأما ما ذكره الموفق ومثله فى "الكنز" وغیره أن من ادعى أنه وكيل الغائب فى قبض دینه فصدقه الغريم أمر بدفعه إليه، والمراد بأمره جبره علیه، كما فى "البحر" عن السراج (٧:١٨٣)، فهذا إذا كان الغريم صدقه لعدالة

باب يصح إقرار الوكيل على الموكل عند الحاكم دون غيره

٥٠٨٣- عن مروان بن الحكم والمصور بن مخزومة في قصة وفد هوازن أن رسول الله ﷺ قال: «أما بعد! فإن إخوانكم قد جاؤوا تائبين وإنى قد رأيت أن أرد عليهم سبيهم فمن أحب منكم أن يطيب بذلك فليفعل ومن أحب منكم أن يكون على حظه حتى نعطيهِ إياه من أول ما يفىء الله علينا فليفعل» فقال الناس: قد طينا ذلك لرسول الله ﷺ فقال رسول الله ﷺ: «إنا لا ندرى من أذن منكم في ذلك ممن لم يأذن فارجعوا حتى يرفعوا إلينا عرفائكم أمركم»، فرجع الناس فكلّمهم عرفاءهم ثم رجعوا إلى رسول الله ﷺ فأخبروه أنهم قد طيبوا وأذنوا. رواه البخاري (٣٩٤:٤).

عنده لا بمجرد الاعتماد على العلامة، وأما إذا صدقه اعتمادا على العلامة فحكم المديون والمودع فيه سواء أنهما لا يجبران على الدفع، لأن الاعتماد على العلامة ليس بحجة، هكذا ينبغي فهم المقام، والله تعالى أعلم بالصواب.

باب يصح إقرار الوكيل على الموكل عند الحاكم دون غيره

قوله: عن مروان بن الحكم إلخ. قال الخطابي: فيه أن إقرار الوكيل على الموكل مقبول، لأن العرفاء بمنزلة الوكلاء فيما أقيموا له من أمرهم. وبهذا قال أبو يوسف، وقيد أبو حنيفة ومحمد بالحاكم أى قالوا: إقراره جائز عليه عند الحاكم ولا يجوز عند غيره (عيني)، قال: وقال مالك: لا يقبل إقراره ولا إنكاره إلا أن يجعل ذلك إليه موكله (٦٩٣:٥)، وقال الشافعي وابن أبي ليلى: لا يصح إقرار الوكيل على الموكل. قال الحافظ في "الفتح": وليس في الحديث حجة للجواز لأن العرفاء ليسوا وكلاء وإنما هم كالأمراء عليهم فقبول قولهم في حقهم بمنزلة قبول قول الحاكم في حق من هو حاكم عليه، والله أعلم اهـ (٣٩٤:٤).

قلت: ولا يخفى أن العرفاء بالوكلاء أشبه منهم بالأمراء، سلمنا ولكن قبول قول الحاكم في حق من هو حاكم عليه مسبب من وصف نيابة عنهم لا من حكومة عليهم، ألا ترى أن السجنان حاكم على المسجونين، ولا يصح إقراره عليهم لكونهم لم يؤمروه، وكذلك الباغي إذا تغلب على

٥٠٨٤- وفيه أيضاً: أخرج ابن إسحاق من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص أن النبي ﷺ قال لو فد هوازن: نصيبى لكم، وعلقه البخارى.

أهل العدل لا يكون قوله مقبولا في حقهم، وظنى أن لا حجة لأحد في الحديث، لأن الناس كانوا^(١) قد وكلوا عرفاءهم بأن يبلغوا رسول الله ﷺ إذنتهم ويطيئهم، أو كانوا رسلا منهم إليه، ولا نزاع في ذلك، وإنما النزاع فيما إذا لم يجعل الموكل أمر الإقرار والإنكار إلى الوكيل، واستدل به بعضهم على جواز القرص إلى أجل مجهول لقوله: حتى نعطيه أياه من أول ما يقىء الله علينا، ولا يرد عليه جواز استقراض الحيوان لأن ذلك كان استقراضا على بيت المال، وقد قلنا بجوازه، كما مر عن "المبسوط" في بابه.

وقال ابن المنير: قوله ﷺ للوفد: «نصيبى لكم» قد يوهم أن الموهبة وقعت للوسائط وليس كذلك، بل المقصود هم وجميع من تكلموا بسببه، فيستفاد منه أن الأمور تنزل على المقاصد لا على الصور، وأن من شفع لغيره في هبة فقال المشفوع عنده للشفيع: قد وهبتك ذلك فليس للشفيع أن يتعلق بظاهر اللفظ ويخص بذلك نفسه، بل الهبة للمشفوع له، ويلتحق به من وكل على شراء شيء بعينه فاشتراه الوكيل، ثم ادعى أنه إنما نوى نفسه فإنه لا يقبل منه ويكون المبيع للمؤكل. قال الحافظ في "الفتح": وهذا قاله أى ابن المنير على مقتضى مذهبه وفي المسألة خلاف مشهور اهـ (٣٩٥:٤). قلت: مذهبنا في ذلك ما ذكره ابن المنير سواء، كما في "الهداية" (١٦٨:٣).

حكم ما يهبه الناس لسفراء المدارس:

وعرف بمسألة الهبة للشفيع حكم ما يهبه الناس لسفراء المدارس ويقولون: هذا لكم فليس لهم أن يتعلقوا بظاهر اللفظ ويخصوا به أنفسهم بل الهبة للمدارس لا لهم، إلا أن يكون الواهب من معارفهم، وقد جرت عادته بالإهداء إليهم من قبل، وهذه واقعة الفتوى قد سئلت عنها فأجبت بما قاله ابن المنير سواء من غير سابقة الاطلاع عليه فله الحمد على الموافقة.

(١) بدليل قوله ﷺ: «فارجعوا حتى يرفع إلينا عرفاءكم أمركم» وهو يشتمل الأمر بتوكيلهم العرفاء في ذلك أو جعلهم إياهم رسلا إليه أو يقال: إن رسول الله ﷺ وكل العرفاء في تحقيق الحال، فاعتمدتهم فيما أخبروه به كما يعتمد القاضى على الزكّين في تعديل الشهود ونحوه.

باب التوكيل بحفظ الصدقة وأدائها

وأنه يجوز للوكيل التصديق بها على غير من أمره الموكل بالتصدق عليه أو بالحفظ له من الفقراء والمساكين إذا أجازاه الموكل ٥٠٨٥ - كتب عبد الله بن عمرو إلى قهرمانه وهو غائب عنه أن يزكى عن أهله الصغير والكبير علقه البخارى (فتح البارى ٤: ٣٩٣).

باب التوكيل بحفظ الصدقة وأدائها

وأنه يجوز للوكيل التصديق بها على غير من أمره الموكل بالتصدق عليه أو بالحفظ له من الفقراء والمساكين إذا أجازاه الموكل قوله: كتب عبد الله بن عمر إلخ. قال العبد الضعيف: دلالة على التوكيل بأداء الصدقة ظاهرة.

جواز أداء الزوج عن زوجته والأب عن عياله من الأولاد الكبار صدقة الفطر والزكاة بدون إذنهم وكذلك التوضيح:

فيه أيضا جواز أداء الزوج صدقة الفطر عن زوجته بدون إذنهما وكذا الأب عن أولاده الكبار بدون إذنهم إذا كانوا في عياله، لأن عبد الله بن عمرو أمر قهرمانه بأداء الزكاة أى زكاة الفطر عن أهله صغيرهم وكبيرهم، ولم يأمره بأن يستأذن أهله فى ذلك، أو يخبرهم بأمره، قال فى "الدر": لا عن زوجته وولده الكبير العاقل، ولو أدى عنهما بلا إذن أجزاه استحسانا للإذن عادة، أى لو فى عياله، وإلا فلا. "قهستانى" عن "الحيط" فليحفظ اهـ قال الشافعى: وقال فى "البحر": وظاهر "الظهيرية" أنه لو أدى عن عياله بغير أمره جاز مطلقا بغير تقييد بالزوجة والولد اهـ. وأشار بقوله: للإذن عادة. أى وجود النية حكما وإلا فقد صرح فى "البدائع" بأن الفطرة لا تتأدى بدون النية تأمل اهـ (٢: ١٢٠).

قلت: وقس على ذلك دفع الزكاة والتوضيح عنهم بغير أمرهم والله تعالى أعلم، ويشهد لذلك أنه ﷺ ذبح عن عائشة رضى الله عنها بقرة يوم النحر، وفى رواية: أن رسول الله ﷺ نحر عن نسائه رواه مسلم (١: ٤٢٤) ولم يثبت أنه استأذنهن فى ذلك، ولو وقع لنقل ولو فى رواية كما هو مقتضى العادة.

٥٠٨٦- عن أبي هريرة قال: وكلني رسول الله ﷺ بحفظ زكاة رمضان فأتاني أت، فجعل يحثو من الطعام فأخذته. وقلت: لأرفعنك إلى رسول الله ﷺ قال: إني محتاج وعلى عيال ولي حاجة شديدة، قال: فخليت عنه فأصبحت فقال النبي ﷺ: «يا أبا هريرة ما فعل أسيرك البارحة» قال: قلت: يا رسول الله شكاً حاجة شديدة وعيالا، فرحمته فخليت سبيله، قال: «أما إنه قد كذبك وسيعود»، الحديث رواه البخاري.

٥٠٨٧- وفي رواية الروياني عن معاذ بن جبل فقلت: يا عدو الله! وثبت إلى تمر الصدقة فأخذته وكانوا أحق به منك، الحديث (فتح الباري ٤: ٣٩٦).

قوله: عن أبي هريرة إلخ. قلت: فيه أن أبا هريرة حلى سبيل الآتي حين شكاً إليه الحاجة والعيال، وكان قد عرف أنه ليس ممن أمر النبي ﷺ بحفظ الصدقة لهم لما فيه من قوله: لأرفعنك إلى رسول الله ﷺ، وفي حديث معاذ من قوله: وكانوا -أى فقراء المدينة- أحق منك، فدل على أن لوكيل الصدقة أن يتصدق بها على غير من أمر بالتصدق عليهم، أو بحفظ الصدقة لهم. وبوب البخاري على ذلك إذا وكل رجلاً فترك الوكيل شيئاً فأجازه المؤكل فهو جائز. قال المهلب: مفهوم الترجمة أن المؤكل إذا لم يجز ما فعله الوكيل مما لم يأذن له فيه فهو غير جائز، كذا في "فتح الباري" (٤: ٣٩٦).

وفي "رد المحتار" تحت قول "الذر": وللوكيل أن يدفع لولده الفقير وزوجته لا لنفسه إلخ مانصه: وهذا حيث لم يأمره بالدفع إلى معين، إذ لو خالف فقيه قولان حكاهما في "القنية"، وذكر في "البحر" أن القواعد تشهد للقول بأنه لا يضمن لقولهم: لو نذر التصدق على فلان له أن يتصدق على غيره اه. أقول: وفيه نظر لأن تعيين الزمان والمكان والدراهم والفقير غير معتبر في النذر، لأن الداخل تحته ما هو قرينة وهو أصل التصدق دون التعيين فيبطل وتلزم القرينة كما صرحوا به، وهنا الوكيل إنما يستفيد التصرف من المؤكل وقد أمره بالدفع إلى فلان يملك الدفع إلى غيره، كما لو أوصى لزيد بكذا ليس للوصي الدفع إلى غيره، فتأمل اه (٢: ١٧).

وقد كنت ذهبت إلى ترجيح قول صاحب "البحر" في ذلك، ورأى شيخنا حكيم الأمة ترجيح قول ابن عابدين فرجعت إلى قوله وفي القلب منه شيء حتى وقفت على ما ذكره الموفق في "المغنى" بما نصه: ولا يملك الوكيل من التصرف إلا ما يقتضيه إذن مؤكله من جهة النطق، أو من جهة العرف، لأن تصرفه بالإذن فاختص بما أذن فيه، والإذن يعرف بالنطق تارة وبالعرف أخرى إلى أن قال: وإن عين له المشتري فقال: بعه من فلان. لم يملك بيعه لغيره بغير خلاف علمناه سواء قدر

باب إذا قال الموكل للوكيل: أعط فلاناً شيئاً أو قال: اقضه حقه وزده، يحمل على المتعارف

٥٠٨٨- عن جابر بن عبد الله في قصة اشتراء النبي ﷺ جملة وفيه أنه قال: بل بعنيه قد أخذته بأربعة دنانير ولك ظهره إلى المدينة قال: فلما قدمنا المدينة قال: يا بلال! اقضه وزده. فأعطاه أربعة دنانير وزاده قيراطاً. رواه الشيخان^(١) (فتح الباري ٤: ٣٩٥).

له الثمن أو لم يقدره، لأنه قد يكون له غرض في تمليكك إياه دون غيره إلا أن يعلم الوكيل بقرينة، أو صريح أنه لا غرض له في عين المشتري اهـ (٥: ٢٥٢).

وهذا عين ما قاله الشيخ في مسألة التعيين في الزكاة: إنه قد يكون قصد المؤكل إيصال النفع إلى معين (لقراءة، أو صدقة، أو زهد، أو حاجة) مع سقوط الواجب اهـ فلا يجوز للوكيل الدفع إلى غيره، فحمدت الله على الموافقة فلا يجوز لأهل المدارس دفع ما جاءهم من الصدقات باسم المدرسة إلى من لا علاقة له بها، أو باسم الطلبة إلى من ليس هو منهم فليحفظ ذلك، ظ.

دليل جواز إخراج صدقة الفطر قبل العيد:

فائدة: وفي الحديث دلالة أيضاً على جواز إخراج صدقة الفطر قبل العيد، لأن المراد بركة رمضان صدقة الفطر ليس إلا وكانوا يجمعونها قبل ليلة الفطر ويؤكلون البعض لحفظها وتفرقتها.

باب إذا قال الموكل للوكيل: أعط فلاناً شيئاً أو قال: اقضه حقه وزده، يحمل على المتعارف

قوله: عن جابر إلخ. قال ابن بطال: فيه الاعتماد على العرف، لأن النبي ﷺ لم يعين قدر الزيادة في قوله: وزده. فاعتمده بلال على العرف فاقصر على قيراط، فلو زاده مثلاً ديناراً لتناوله مطلق الزيادة لكن العرف يأباه كذا قال، ونازعه الحافظ في ذلك باحتمال أن يكون هذا القدر كان النبي ﷺ أذن في زيادة، وذلك القدر الذي زيد عليه كأن يكون أمره أن يزيد من يأمر له بالزيادة على كل دينار ربع قيراط، فيكون عمله في ذلك بالنص، لا بالعرف اهـ (٤: ٣٩٦).

قلت: ولكن مجرد الاحتمال العقلي لا يجدي في النقل شيئاً، ولو كان بناء فعل بلال هذا

(١) من عادة الحافظ أنه ينص في آخر كل كتاب على عدد الروايات التي اشتمل عليها، وعلى أن مسلماً وافقه على تخريجها سوى أحاديث بينهما، فليعلم ذلك.

على النص لنقل ولو في رواية كما هو مقتضى عادة الصحابة رضى الله عنهم فى ذكر كل قليل وكثير مما يتعلق بالقصة، وإذا لم يكن من ذلك شيء بالظاهر ما قاله ابن بطال، وإليه مال البخارى رحمه الله حيث بوب عليه: إذا وكل رجل رجلاً أن يعطى شيئاً ولم يبين كم يعطى فأعطى على ما يتعارفه الناس. وإذا لم يكن هناك عرف بطلت الوكالة لفحش الجهالة، فإن الجهالة الفاحشة لا تتحملة الوكالة إلا إذا قيل للوكيل: اعمل برأيك أو افعل ما شئت فتصح، وللوكيل أن يعمل برأيه لأن الجهالة الفاحشة لا تضر مع تفويض الرأى إليه.

قال فى "البدائع": والأصل فيه أن الجهالة إن كانت كثيرة تمنع صحة التوكيل، وإن كانت قليلة لا تمنع، وهذا استحسان. وفيه أيضاً أن التوكيل بالشراء نوعان: عام وخاص، فالعام أن يقول له: اشتر لي ما شئت أو ما رأيت. ويصح مع الجهالة الفاحشة من غير بيان النوع والصفة والضمن، لأنه فوض الرأى إليه فيصح مع الجهالة الفاحشة، والخاص أن يقول: اشتر لي ثوباً أو حيواناً أو دابة أو جوهرًا ونحوه، فلا يجوز التوكيل إلا بعد بيان النوع، أو الصفة، أو الثمن، أو جميعاً لتقل الجهالة اهـ ملخصاً (٢٣:٦)، هذا ما ظهر لى فى حكم مسألة الباب من القواعد، ولم أره صريحاً، ولعل الله يحدث بعد ذلك أمراً.

إذا وكله بشراء شاة بدينار فاشتري به شاتين:

فائدة: قال الموفق فى "المغنى": وإن وكله فى شراء شاة بدينار فاشتري شاتين تساوى كل واحدة منهما أقل من دينار لم يقع^(١) للموكل، وإن كانت كل واحدة منهما تساوى ديناراً أو إحداهما تساوى ديناراً والأخرى أقل من دينار صح ولزم الموكل. هذا المشهور من مذهب الشافعى. قال أبو حنيفة: يقع للموكل إحدى شاتين بنصف دينار والأخرى للوكيل، لأنه لم يرض إلا بالزامة عهدة شاة واحدة. ولنا: أن النبى ﷺ أعطى عروة بن الجعد ديناراً، فقال: اشتر لنا به شاة. فاشتري شاتين بدينار ثم باع منه شاة بدينار فأتى النبى ﷺ بالدينار والشاة، الحديث اهـ ملخصاً (٢٥٩:٥).

قلت: هذا حجة لأبى حنيفة لا عليه وإنما كان حجة عليه لو كان أتى النبى ﷺ

(١) لأن شاة بدينار أعلى مما هي بأقل من دينار، فلعله كان يريد الأعلى دون الأدنى.

باب التوكيل بالجعل المسمى

٥٠٨٩- أخرج البيهقي (٣٣:٦): من طريق سفيان الثوري يحدث عن سماك ابن حرب عن سويد بن قيس قال: جلبت أنا ومخرفة العبدى بزاً من حجر، أو البحرين،

بشاتين^(١) وأما إذا باع واحدة منهما وأتى بشاة فهو يؤيد قول أبى خنيفة يقع للموكل إحدى الشاتين بنصف دينار والأخرى للوكيل، وإقدام عروة على بيعها دليل على أن الأخرى لم تقع للنبي ﷺ عنده، بل وقعت له، فافهم. قال الموفق: فإن باع الوكيل إحدى الشاتين بغير أمر الموكل ففيه وجهان: أحدهما: البيع باطل، لأنه باع مال موكله بغير أمره فلم يجز كبيع الشاتين. والثاني: إن كانت الباقية تساوى ديناراً جاز لحديث عروة البارقي ولأنه حصل له المقصود وزيادة. ولو كانت غير الشاة جاز فجاز له إبدالها بغيرها. وظاهر كلام أحمد صحة البيع، لأنه أخذ بحديث عروة وذهب إليه (وهذا هو الصحيح لوجوب حمل فعل الصحابي على الصحة لا سيما وقد قرره النبي ﷺ عليه) اهـ ملخصاً (٥:٢٦٠).

باب التوكيل بالجعل المسمى

قوله: أخرج البيهقي إلخ. قلت: اختلف سفيان وشعبة في سنده فقال سفيان: عن سماك عن سويد بن قيس. وقال شعبة: فقال عن سماك عن أبى صفوان بن عميرة وفي رواية: قال: سمعت أباً صفوان مالك بن عميرة. ذكره أبو داود والبيهقي رجحاً قول سفيان وأخرجه الحاكم في "المستدرک" وقال أبو صفوان: كنية سويد بن قيس هما واحد صحابي من الأنصار، والحديث صحيح على شرط مسلم وقال الحاكم أبو أحمد في "الكنى": أبو صفوان مالك بن عميرة، ويقال: سويد بن قيس، وقال أبو عمر -ابن عبد البر-: أبو صفوان مالك بن عميرة، ويقال: سويد ابن قيس. وذكر له الحديث، وهذا يدل على أنه عندهما رجل واحد كنيته أبو صفوان، واختلف في اسمه قاله المنذرى، كما في "العون" أيضاً.

(١) وأيضاً: فأبو خنيفة لم يقل بفساد البيع، ولا ببطان الولاة، وإنما قال: بأن الأخرى لا يلزم الموكل ما لم يرض بها، فلو أتى عروة بشاتين، ورضى بهما النبي ﷺ كان ذلك أيضاً حجة له، لا عليه، وإنما كان ذلك يرد عليه لو أنكرك النبي ﷺ على عروة بيعه إحدى الشاتين، وإذا فلا، فافهم.

فلما كنا بمنى أتانا رسول الله ﷺ فاشتري منى سراويل قال: وثم وزان يزن بالأجر، فدفعت إليه رسول الله ﷺ الثمن. ثم قال له: «زن وارجح»، وكذلك رواه قيس بن الربيع عن سماك اهـ. وأخرجه أبو داود في السنن. قال المنذرى: وأخرجه الترمذى والنسائى وابن ماجه. وقال الترمذى: حسن صحيح اهـ. ومخرقة هذا بفتح الميم وسكون الخاء المعجمة بعدها راء مهملة وفاء وتاء تأنيث (عون المعبود ٣: ٢٥٠) ومن التوكيل بالأجر بعث العاملين على الصدقات وإعطائهم العمالة وهو جائز بالنص. ومعروف من فعل النبي ﷺ ولهذا قال له ابنا عمه: لو بعثتنا على هذه الصدقات فنؤدى

قلت: فليس خطأ شعبة فيه بمتعين، ولم أر موضعا نسبوه فيه إلى الخطأ إلا وجدت له ما يبرئه من الخطأ، كيف لا وهو أمير المؤمنين فى الحديث فارس هذا الميدان، قال أحمد: كان أمة وحده فى هذا الشأن يعنى فى الرجال وبصره بالحديث وثبته وتنقيته للرجال، وقال الشافعى: لولا شعبة ما عرف الحديث بالعراق اهـ من "التهذيب" (٤: ٤٤٣).

قلت: وهو الذى كتب إلى أبى حنيفة الإمام أن يحدث بأمره به وشعبة شعبة، قاله ابن معين، كما مر فى المقدمة، ودلالة الحديث على جواز التوكيل بالأجر ظاهرة، فإن الوزن كان وكيلا عن المشترين فى الوزن وكان يزن بالأجر ولم ينكره النبي ﷺ، ثم بعث النبي ﷺ العاملين وأعطاهم العمالة وكانوا نوابا له ﷺ فى ذلك، وهو ظاهر. قال بن قدامة: ويجوز التوكيل بجعل وغيره لأنه تصرف بغيره لا يلزمه، فجاز أخذ الجعل عليه كرد الآبق، ويجوز بغيره بخلاف قال: ولو قال (المؤكل): بع ثوبى بعشرة فما زاد فلك، صح نص عليه (أحمد). وروى ذلك عن ابن عباس وهو قول ابن سيرين وإسحاق، وكرهه النخعى وحماد وأبو حنيفة والثورى والشافعى وابن المنذر، لأنه أجرة مجهول يحتمل الوجود وعدمه.

ولنا: أن عطاء روى عن ابن عباس أنه كان لا يرى بأسا أن يعطى الرجل الرجل الثوب، أو غيره فيقول: بعه هكذا فما ازددت فهو لك. ولا يعرف له مخالف فى عصره فكان إجماعاً^(١) ولأنها عين تسمى بالعمل عليها أشبه دفع ما له مضاربة اهـ (٢٥٨: ٥)، قلنا: إن كان هذه إجارة فيشترط فى عوض الإجارة كونه معلوما بالإجماع لا نعلم فى ذلك مخالفا، وقد روى عن

(١) قلنا: لم يكن النخعى ولا حماد ولا أبو حنيفة والثورى والشافعى وابن المنذر ليخالفوا الإجماع، فالظاهر ثبوت الخلاف فى ذلك بدليل ما سيأتى.

إليك ما يؤدى الناس ونصيب ما يصيبه الناس -يعنيان العمالة- (٤٩:٩) رواه مسلم، وقد ذكرناه فى كتاب الزكاة.

باب إذا وكل المسلم حربيا فى دار الحرب أو فى دار الإسلام جاز

٥٠٩٠- عن عبد الرحمن بن عوف رضى الله عنه قال: كاتبت أمية بن خلف

النبي ﷺ: «من استأجر أجيرا فليعلمه أجره» صرح به الموفق فى "المغنى" (١١:٦)، وسيأتى بسطه فى الإجازات، وإن كان مضاربة فقد قال ابن المنذر: أجمع كل من نحفظ عنه من أهل العلم على إبطال القراض (وهو المضاربة) إذا شرط أحدهما أو كلاهما لنفسه دراهم معلومة، وممن حفظنا ذلك عنه مالك والأوزاعى والشافعى وأبو ثور وأصحاب الرأى ذكره الموفق فى "المغنى" أيضا (١٤٨:٥)، ونص على أن من شرط صحة المضاربة تقدير نصيب العامل لأنه يستحقه بالشرط فلم يقدر إلا به (١٤٢:٥)، وههنا قد شرط صاحب المتاع لنفسه دراهم معلومة ولم يقدر للعامل أجره وهو ظاهر فلا بد من حمل أثر ابن عباس على أنه لم يقل ذلك فيما إذا كان قول صاحب المتاع: فما ازددت فهو لك شرطا فى العقد، بل إذا كان وعدا منه على طريق التبرع والإحسان، وإذا كان كذلك فالربح ملك المؤكل وينبغى له أن يهبه للوكيل، إيفاء لما وعده ولا يجب عليه ذلك لأنه لا جبر فى التبرع، فافهم.

باب إذا وكل المسلم حربيا فى دار الحرب أو فى دار الإسلام جاز

قوله: عن عبد الرحمن بن عوف إلخ: قال العبد الضعيف: موضع الاستدلال من الحديث عن عبد الرحمن بن عوف وهو مسلم فى دار الإسلام فوض إلى أمية بن خلف وهو كافر فى دار الحرب ما يتعلق بأموره، والظاهر اطلاع النبي ﷺ ولم ينكره. قال ابن المنذر: توكيل المسلم حربيا مستأئنا وتوكيل الحربى المستأئنا مسلما لا خلاف فى جوازه، كذا فى "فتح البارى" (٣٩٢:٤).

قلت: ولكن ظاهر الحديث يدل على جواز توكيل الحربى فى دار الحرب أيضا، وبه قال الأئمة الفقهاء فإن أمية بن خلف قتل بيدى وكاتبه عبد الرحمن بن عوف بعد الهجرة وكانت مكة إذ ذاك دار حرب كما هو ظاهر. قال الموفق فى "المغنى": وإن وكل مسلم كافرا فيما يصح تصرفه فيه صح توكيله سواء كان ذميا أو مستأئنا أو حربيا أو مرتدا، لأن العدالة غير مشترطة فيه وكذلك الدين كالبيع، وإن وكل مسلما فارتد (والعياذ بالله) لم تبطل وكالته سواء لحق بدار الحرب أو أقام.

كتاباً أن يحفظني في صاغيتي بمكة، وأحفظه في صاغيته بالمدينة، الحديث رواه

وقال أبو حنيفة: إن لحق بدار الحرب بطلت وكالته لأنه صار منهم^(١) ولنا: أنه يصح تصرفه لنفسه فلم تبطل وكالته، كما لو لم يلحق بدار الحرب، ولأن الردة لا تمنع ابتداء وكالته فلم تمنع استدامتها كسائر الكفر، وإن ارتد المؤكل لم تبطل الوكالة فيما له التصرف فيه. فأما الوكيل في ماله فينبى على تصرفه نفسه، فإن قلنا: يصح تصرفه لم يبطل توكيله، وإن قلنا: هو موقوف، فوكالته موقوفة، وإن قلنا: يبطل تصرفه بطل توكيله، وإن وكل في حال رده ففيه الوجوه الثلاثة أيضا اهـ (٢٤٥:٥)، فتراه إنما ذكر الاختلاف في توكيل المرتد وكالته ولم يذكره في توكيل المسلم الكافر، ولو حربيا. وفي "البحر الرائق": وما يرجع إلى الوكيل فالعقل، فلا يصح توكيل مجنون وصبي لا يعقل، لا البلوغ والحرية وعدم الردة، فيصح توكيل (المسلم) المرتد ولا يتوقف لأن المتوقف ملكه اهـ (١٤٠:٧)، وفيه أيضا في بيان شروط الموكل: لا يصح توكيل مجنون وصبي لا يعقل مطلقا، وصبي يعقل بنحو طلاق وعتاق من التصرفات الضارة، فيصح توكيله بالنافعة بلا إذن وليه كقبول الهبة إلى أن قال: وأما توكيل المرتد (أحدا) فموقوف، إن أسلم نقد وإلا بأن قتل أو مات أو لحق عنده، وقالوا: نافذ اهـ (١٤٢:٧).

وحاصله: أن عدم الردة ليس بشرط للوكيل وإنما هو شرط في المؤكل، فإن لحق الوكيل بدار الحرب مرتدا لم يجز له التصرف إلا أن يعود مسلما، ولو عاد الموكل مسلما بعد اللحاق لا تعود الوكالة في الظاهر - أي ظاهر الرواية - والفرق أن مبنى الوكالة في حق الموكل على الملك وقد زال في حق الوكيل على معنى قائم به، ولم يزل باللحاق، كذا في "الهداية" (١٨٤:٣)، ومقتضاه: صحة توكيل المسلم الحربى في دار الحرب، لأنه إذا لم يزل مبنى الوكالة في حق الوكيل بلحاظه بدار الحرب مرتدا فلائ لا يزول بكونه في دار الحرب حربيا أولى، ولكن في "الهندية" عن "الحاوى": وإن وكل مسلم حربيا في دار الحرب والمسلم في دار الإسلام فالوكالة باطلة. وكذا لو وكل حربى في دار الحرب مسلما في دار الإسلام، وإذا وكل المسلم أو الذمى حربيا مستأمنا في دار الإسلام جاز، وإذا التحق بدار الحرب بطلت وكالته اهـ (٢٩١:٤)، فانظر ما هو الفرق بين لحاق المرتد بدار الحرب حيث لم تبطل الوكالة به وبين لحاق المستأمن حيث بطلت به؟ وإن صح في المذهب ما ذكره الحاوى فلعلهم يحملون أثر عبد الرحمن بن عوف على أنه كان قبل نزول الحكم بقطع الولاية عن أهل دار الحرب.

(١) قلت: بل لأن اللحاق بدار الحرب والمراد به حكم الحاكم بلحاظه حكم بموته عندنا، فافهم.

البخارى (٣٩٢:٤).

٥٠٩١- عن ابن إسحاق عن عيسى بن معمر عن عبد الله بن علقمة بن الفغواء عن أبيه قال: بعثنى رسول الله ﷺ بمال إلى أبي سفيان بن حرب في فقراء قريش وهم مشركون يتألفهم فقال لي: التمس صاحباً. فلقيت عمرو بن أمية فقال: أنا أخرج معك الحديث وفيه: فدفعت المال إلى أبي سفيان فقال أبو سفيان: ما رأيت أبر من هذا ولا أوصل! إنا نجاهده ونطلب دمه وهو يبعث إلينا بالصلوات يبرنا بها. أخرجه عمر بن شبة والبخارى وهو عند أبي داود وغيره من طريق ابن إسحاق لكن قال: عن عبد الله بن عمرو بن الفغواء عن أبيه (الإصابة ص ٢٩٠).

وأخرجه أبو داود في باب الحذر من الناس، كما في "عون المعبود" (٤:٤١٥)، وفيه: دعاني رسول الله ﷺ وقد أراد أن يبعثني بمال إلى أبي سفيان يقسمه في قريش بمكة بعد الفتح. الحديث، وقوله: بعد الفتح يرده ما في لفظ ابن شبة والبخارى: وهم مشركون، وقول أبي سفيان: إنا نجاهده ونطلب دمه وهو يبعث إلينا بالصلوات فلم يكن بعد الفتح في قريش مشرك ولا من يجاهد رسول الله ﷺ ويطلب بدمه، ولفظ أبي داود مختصر، وجاء ابن شبة والبخارى بالحديث على وجهه وساقاه أتم منه، فالترجيح له، كما مر في المقدمة، قال المنذرى: وفي سنده ابن إسحاق، وقد تقدم الكلام عليه.

وأما القول بأنه ﷺ لم يطلع على ذلك فبعيد، وفي "الأشباه" عن "الولوالجية" ومثله في "الهندية" عن المبسوط أن تصرفات المرتد على أربعة أو جه: نافذ بالاتفاق لقبول الهبة والاستيلاء وتسليم الشفعة والطلاق والحجر على المأذون، وباطل بالاتفاق كالنكاح والذبايح والإرث، وموقوف بالاتفاق كالمفاوضة مع المسلم، وما اختلفوا في توقفه كالبيع والشرء والعق والتدبير والكتابة والوصية وقبض الدين عند الإمام هذه التصرفات موقوفة، إن أسلم نقد، وإن قتل، أو مات على الردة، وقضى القاضى بلحاظه بدار الحرب بطل، وعندهما ينفذ إلا أن عند أبي يوسف ينفذ، كما ينفذ من الصحيح، حتى تعتبر من جميع المال، وعند محمد تنفذ كما تنفذ من المريض حتى تعتبر من الثلث انتهى (ص ٣٩٢)، فانظر أن الوكالة والتوكيل بأى هذه التصرفات أشبه؟ وقد قدمنا في أحكام المرتدين من المجلد الثاني عشر دليل كون لحاق المرتد في حكم الموت شرعا، فتذكر.

قوله: عن ابن إسحاق إلخ. قال العبد الضعيف: ويمكن الجمع بين ما رواه أبو داود وبين ما رواه ابن شبة والبخارى بالجمع على تعدد الواقعة لكون أبي داود رواه من حديث عمرو بن الفغواء

باب التوكيل بالاستقراض

٥٠٩٢- أخرج "البيهقي" (٨٠: ٦): من طريق أبي توبة ثنى معاوية بن سلام عن زيد بن سلام أنه سمع أبا سلام حدثني عبد الله الهوذني -يعني أبا عامر الهوذني- قال: لقيت بلالا مؤذن النبي ﷺ بحلب فقلت: يا بلال! حدثني كيف كانت نفقة النبي ﷺ؟ فقال: ما كان له شيء إلا أنا الذي كنت إلى ذلك منه مذ بعثه الله إلى أن توفي، فكان إذا أتاه الإنسان المسلم فرآه عاريا يأمرني فأنتطلق فأستقرض - فأشتري البردة والشيء فأكسوه وأطعمه حتى اعترضني رجل من المشركين فقال: يا بلال! إن عندي سعة فلا تستقرض من أحد إلا مني ففعلت، فلما كان ذات يوم توضأت ثم قمت لأؤذن بالصلاة فإذا المشرك في عصابة من التجار، فلما رآني قال: يا حبشي! قال: قلت: يا لبيبة؟ فتهجمني وقال قولاً غليظاً فقال: أ تدري كم بينك وبين الشهر؟ قال قلت: قريب. قال: إنما بينك وبينه أربع ليال، فأخذك بالذي لى عليك فيأني لم أعطك الذي أعطيتك من كرامتك ولا من كرامة صاحبك ولكن أعطيتك لتجب لى عبداً فأردك ترعى الغنم كما كنت قبل ذلك الحديث. قلت: سند صحيح. وقال ابن حزم في "المحلى" (٢٤٤: ٨): قد كان بلال على نفقات رسول الله ﷺ ذكره جازماً به.

وغيره رواه من حديث علقمة بن الفغواء وهما أخوان، فيحتمل أن رسول الله ﷺ بعث أحدهما بالمال قبل الفتح وثانيهما بعد الفتح، والله تعالى أعلم بالصواب، وفيه توكيل النبي ﷺ أبا سفيان بقسمة المال بين فقراء قریش وهو إذ ذاك حربى فى دار الحرب، فافهم.

باب التوكيل بالاستقراض

قوله: أخرج البيهقي إلخ. قال العبد الضعيف: ظاهر الحديث جواز التوكيل بالاستقراض لأن بلالا كان يستقرض للنبي ﷺ ويستدين عليه بدليل ما فى الحديث من قول المشرك: فيأني لم أعطك الذى أعطيتك من كرامتك ولا من كرامة صاحبك، وأيضاً فإن الناس كانوا قد عاموا من حال بلال أنه لم يكن ليستقرض لنفس هذه الأموال العظيمة وهو لا يأوى إلى أهل ولا مال، وأما يستقرض للنبي ﷺ، ولأجل ذلك قال له المشرك: يا بلال! إن عندي سعة فلا تستقرض عن

٥٠٩٣- عن عمر رضى الله عنه قال: جاء رجل إلى النبي ﷺ فسأله أن يعطيه، فقال النبي ﷺ: «ما عندى شيء ولكن استقرض حتى يأتينا شيء فنعطيك» الحديث. رواه الترمذى فى "الشمائل" (ص ٢٦)، ولفظه: «ولكن ابتع على». والبزار وابن جرير والخراطى وسعيد بن منصور (كنز العمال). قلت: سند الترمذى حسن صحيح.

أحد إلا منى، لمعرفته بأن النبى ﷺ من أوفى الناس بدمته ودينه وأداهم للأمانة، وكذا الظاهر من قوله ﷺ فى حديث عمر للسائل: «استقرض» أنه أراد استقرض على، لأن السائل لا يجد من يقرضه غالبا إلا إذا استقرض على ملىء أو على عظيم.

فدل على جواز التوكيل بالاستقراض وهو المذكور فى "البدائع" من غير ذكر خلاف فيه فقال: ويجوز (التوكيل) بالإقراض والاستقراض إلا أن فى التوكيل بالاستقراض لا يملك الموكل ما استقرضه الوكيل إلا إذا بلغ على وجه الرسالة بأن يقول: أرسلنى فلان إليك ليستقرض كذا اه (٢٣: ٦)، بخلاف ما إذا قال: أقرضى أو أقرضنى كذا لفلان، فلا يملك الموكل ما استقرضه الوكيل بل يملكه الوكيل ويكون قرضا فى ذمة يطالب به، وليس للمقرض أن يطالب الموكل فافهم. قال فى حاشية "البحر" عن "نور العين": بعث رجلا (إلى آخر) ليستقرضه فأقرضه فضاع فى يده فلو قال (له): أقرض للمرسل ضمن مرسله ولو قال: أقرضنى للمرسل، ضمن رسوله. والحاصل أن التوكيل بالإقراض جائز لا بالاستقراض، والرسالة بالاستقراض تجوز، ولو أخرج وكيل الاستقراض كلامه مخرج الرسالة يقع القرض للأمر ولو مخرج الوكالة بأن أضافه إلى نفسه يقع للوكيل، وله منعه من أمره، يقول الحقيقير: إنما لم يجوز التوكيل بالاستقراض ظنا منهم أنه لا محل فيه لعقد الوكالة، وقد أطال شراح "الهداية" الكلام فى هذا المقام.

ولنا: أن نقول: إن محل العقد فيه عبارة الموكل كما فى التوكيل بالنكاح ونحوه مما يكون الوكيل فيه سفيرا مخضيا فلا بأس أصلا فى أن تسمى الرسالة بالاستقراض وكالة كما تسمى الرسالة بالنكاح ونحوه وكالة، ويؤيد ما ذكرناه ما قال الإمام الكاسانى فى "البدائع": ويجوز التوكيل فى القرض والاستقراض. وما قال الإمام الزيلعى فى "شرح الكنز": وعن أبى يوسف أن التوكيل بالاستقراض جائز اه (١٤٣: ٦)، فلا يقال: إن الوكالة غير موضوعة لنقل عبارة الموكل بل العبارة للوكيل، فلا يمكننا تصحيح هذا الأمر باعتبار العبارة كما نص عليه فى "الذخيرة"، لأن ذلك منقوض بجواز التوكيل بالاستيهاب والاستعارة (وكذا بجواز التوكيل بالنكاح، كما مر) اه من تكملة "فتح القدير" (٣: ٧).

باب جواز التوكيل بالعبادات المالية مطلقاً

وبما هو بين البدنية والمالية عند العجز

ولا يجوز بالبدنية المحضة مطلقاً

٥٠٩٤- إن النبي ﷺ بعث عماله لقبض الصدقات وتفريقها (هو معروف مستفيض) وقال لمعاذ حين بعثه إلى اليمن: «أعلمهم أن عليهم صدقة تؤخذ من أغنياءهم فترد في فقراءهم» الحديث، متفق عليه، كما في "المغنى" (٢٠٧:٥).

٥٠٩٥- وعن الفضل بن عباس أن امرأة من خثعم قالت: يا رسول الله! إن فريضة الله على عباده في الحج أدركت أبي شيخاً كبيراً لا يثبت على الراحلة أفأحج عنه؟ قال: نعم. وذلك في حجة الوداع. متفق عليه، وقد مر في كتاب الحج، ومثله عن ابن عباس في امرأة من جهينة سألت رسول الله ﷺ أن أمها نذرت أن تحج فلم تحج حتى ماتت.

٥٠٩٦- وعن عمرة بنت عبد الرحمن: قلت لعائشة رضي الله عنها: إن أُمِّي

باب جواز التوكيل بالعبادات المالية مطلقاً

وبما هو بين البدنية والمالية عند العجز

ولا يجوز بالبدنية المحضة مطلقاً

قوله: إن النبي ﷺ إلخ. دلالة على جواز التوكيل بالصدقات ظاهرة، فإن الصدقة كانت على الأغنياء وكان المصدقون وكلاء عنهم في ردها على الفقراء، ويلتحق بالزكاة صدقة الفطر والعشر والكفارات وغيرها من العبادات المالية كالأضحية.

قوله: عن الفضل بن عباس إلخ. دلالة على جواز الاستئابة في الحج عند العجز عنه بالمرض أو الموت ظاهرة، وفي حكمه العمرة والطواف، وأما السعي فليس بمشروع منفرد وإنما يشرع في ضمن الحج أو العمرة، فلا يجوز الاستئابة والنيابة فيه منفرداً. وكذلك رمي الجمار والوقوف بعرفة ونحوها مما لم يشرع منفرداً لا فرضاً ولا نفلاً، فافهم.

قوله: عن عمرة بنت عبد الرحمن إلخ. دلالة على عدم جواز الاستئابة والنيابة في العبادات البدنية المحضة ظاهرة، وأما ما روى عنها مرفوعاً: «من مات وعليه صيام صام عنه وليه» متفق عليه، فمعناه: قضى عنه وليه صومه. وتفسير القضاء هو ما ذكرته عائشة لعمرة بنت عبد الرحمن أن يتصدق عنه مكان كل يوم على مسكين، أو يحمل المرفوع على ما إذا لم يكن الميت أوصى بقضاء

توفيت وعليها صيام رمضان أن أقضى عنها؟ فقالت: لا، ولكن تصدقي عنها مكان كل يوم على مسكين خير من صيامك، رواه الطحاوى وسنده صحيح (الجواهر النقي).

٥٠٩٧- وعن ابن عباس قال: "لا يصلى أحد عن أحد ولا يصوم أحد عن أحد" رواه النسائي فى الكبرى بإسناد صحيح (الجواهر النقي)، وكذلك رواه عبد الرزاق فى "المصنف" عن ابن عمر وزاد: ولكن إن كنت فاعلا تصدقت عنه أو أهديت (زيلي)، وسنده صحيح على شرط مسلم.

٥٠٩٨- وعن ابن عمر قال: قال رسول الله ﷺ: «من مات وعليه صوم شهر فليطعم عنه مكان كل يوم مسكيناً» فقال القرطبي فى "شرح الموطأ": إسناده حسن (عمدة القارئ)، وقد مرت الأحاديث فى الجزء التاسع من الكتاب (٩: ٩٢).

صلاته وصومه عنه، فيصوم الولي عن الميت لكن لا بطريق النيابة، بل يصوم لنفسه ويهب ثوابه له، ويؤيد الحمل على ذلك لفظ البزار فيه: فليصم عنه، وليه إن شاء، وبالاتفاق لا يتخير الولي إلا إذا لم يكن الميت أوصى بقضاء ما عليه من الصلاة والصيام. وإذا كان قد أوصى بذلك ويسعه الثلث، فلا خيار له بل عليه أن يقضى عنه صلاته وصيامه ولا بد، وإذا تعين حمل الحديث على الولي المنطرح عن الميت فلا دلالة فيه على إجزاء صومه وصلاته عن الميت إذا كان قد أوصى بقضاءهما عنه ولم يكن الولي متطوعا.

وباليقين ندرى أن محل الوصية إنما هو مال الميت دون بدن الوارث، فينفذ وصيته فى الثلث ويتصدق منه مكان كل يوم أو كل صلاة على مسكين. وأيضاً: فإن قوله تعالى: ﴿وَأَنْ لِّسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾ يطل الوكالة فى العبادات كلها فلا تجوز تخصيص شيء منها إلا بنص مثله متواتر أو مشهور، وقد وجد فى المالىات وفيما هو بين البدنية والمالية، ولم يوجد فى البدنية المحضة إلا حديث عائشة هذا وقد خالفته بنفسها، وأفتى ابن عباس وابن عمر بخلافه، وروى ابن عمر عن النبى ﷺ مرفوعاً: «من مات وعليه صوم شهر فليطعم عنه مكان كل يوم مسكين» فلا يصح القول بجواز الاستتابة والنيابة فى البدنيات المحضة بمثل هذا الخبر الذى قد اشتبه مراده وأشكل معناه، ومفاده لتلك العلل التى ذكرناها فيجب العمل فى ذلك على مقتضى النص وإرجاع الحديث إليه بالتأويل الذى ذكرته عائشة رضى الله عنها نفسها، والله تعالى أعلم، وقد مر الكلام فى المسألة مستوفى فى كتاب الصيام، فليراجع.

باب جواز تعليق الوكالة

٥٠٩٩- عن عبد الله بن عمر رضى الله عنهما قال: أمر رسول الله ﷺ فى غزوة مودة زيد بن حارثة فقال رسول الله ﷺ: «إن قتل زيد فجعفر، وإن قتل جعفر فبعد الله ابن رواحة» الحديث، رواه البخارى.

قال ابن قدامة فى "المغنى": فأما العبادات فما تعلق منها بالمال كالصدقات والزكاة والمنذورات والكفارات جاز التوكيل فى قبضها وتفريقها ويجوز للمخرج التوكيل فى إخراجها ودفعها إلى مستحقها ويجوز أن يقول لغيره: أخرج زكاة مالى من مالك، لأن النبى ﷺ بعث عماله لقبض الصدقات وتفريقها، ويجوز التوكيل فى الحج إذا أيس المحجوج عنه من الحج بنفسه وكذلك العمرة، ويجوز أن يستتاب من يحج عنه بعد الموت.

فأما العبادات البدنية المحضة، كالصلاة والصيام والطهارة من الحدث، فلا يجوز التوكيل فيها فإنها تتعلق ببدن من هى عليه فلا يقوم غيره مقامه، إلا أن الصيام المنذور يفعل عن الميت ليس ذلك بتوكيل، لأنه لم يوكل فى ذلك ولا وكل فيه غيره. قلنا: فكيف يكون عاملا عن غيره من غير استنابة ولا نيابة لم لا يقال: إنه عامل لنفسه، وإنما يهب ثواب عمله لغيره؟ وهذا مما لا نزاع فيه، وإنما النزاع فى أن يجوز قول أحد على غيره أو حكمه على غيره أو يكون عمله عن غيره لقول الله تعالى: ﴿وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا﴾ وفعل الصوم عن الميت كسب على غيره، كما لا يخفى.

وأىضا: فما الفرق بين المنذور والصوم الواجب وحديث عائشة الذى احججتم به بعمها سواء مع ما قدمنا أن حديث عائشة لا يصلح ناسخا لنص الكتاب ولا مخصصا له لكونه من أخبار الآحاد قد خالفه راويه مع غيره من الصحابة فافهم. قال: ولا يجوز فى الصلاة إلا فى ركعتي الطواف تبعا للحج. (وعندنا لا نيابة فيهما أصلا ولا تبعا)، ولا فى الطهارة إلا فى صب الماء، وإيصاله إلى الأعضاء اهـ (٢٠٨:٥).

باب جواز تعليق الوكالة

قوله: عن عبد الله بن عمر إلى آخر الباب، قال العبد الضعيف: قال الموفق فى "المغنى": ويجوز تعليقها - أى الوكالة - على شرط، نحو أن يقول: إذا قدم الحاج فبع هذا الطعام، وإذا جاء الشتاء، فاشتر لنا فحما، وإذا جاء الأضحى، فاشتر لنا أضحية، وإذا طلب منك أهلى شيئا، فادفعه

٥١٠٠- عن أبي قتادة قال: بعث رسول الله جيش الأمراء وقال: «عليكم زيد بن حارثة، فإن أصيب زيد فجعفر». الحديث، رواه أحمد والنسائي، وصححه ابن حبان، وفي حديث عبد الله بن جعفر عند أحمد والنسائي بإسناد صحيح: إن قتل زيد فأمركم جعفر (فتح الباري ٧: ٣٩٣).

إليهم، وإذا دخل رمضان فقد وكلتك في هذا أو فأنت وكيلي. وبهذا قال أبو حنيفة رحمه الله، وقال الشافعي رحمه الله: لا يصح، لكن إن تصرف صح تصرفه لوجود الإذن، وإن كان وكيلًا بجعل فسد المسمى وله أجر المثل، لأنه عقد يملك به التصرف في الحياة، فأشبهه البيع. ولنا: أن النبي ﷺ قال: أميركم زيد، فإن قتل فجعفر، فإن قتل فعبد الله بن رواحة، وهذا في معناه (لأن التأمر توكيل أيضًا)، ولأنه لو قال: وكلتك في شراء كذا، في وقت كذا صح بلا خلاف ومحل النزاع في معناه اهـ ملخصا (٥: ٢١٠).

وروى البخاري عن أنس أن النبي ﷺ نعى زيدا وجعفرًا وابن رواحة قبل أن يأتيهم خبرهم. فقال: «أخذ الراية زيد فأصيب، ثم أخذ جعفر فأصيب، ثم أخذ ابن رواحة فأصيب وعينه تدرقان، حتى أخذ الراية سيف من سيوف الله حتى فتح الله عليهم». وفي حديث أبي قتادة (عند أحمد والنسائي وابن حبان): ثم أخذ اللواء خالد بن الوليد ولم يكن من الأمراء وهو أمير نفسه الحديث. والمراد نفى كونه منصوبًا عليه وإلا فقد ثبت أنهم اتفقوا عليه. قال الحافظ في "الفتح": وفيه تعاقب الإمارة. (قلت: والوكالة مثلها) بشرط وتولية عدة أمراء بالترتيب.

وقد اختلف هل تتعقد الولاية الثانية في الحال أو لا؟ والذي يظهر أنها في الحال (ولكن معلقة). وفيه جواز التأمر في الحرب بغير تأمر (من الإمام) قال الطحاوي: وهذا أصل يؤخذ منه أن على المسلمين أن يقدموا رجلاً إذا غاب الإمام يقوم مقامه إلى أن يحضر اهـ (٧: ٣٩٥).

تحقيق فتح الله على المسلمين بمؤتة:

قلت: وحديث الصحيح صريح في أن المسلمين غلبوا على المشركين في مؤتة، وهذا موهم بها، وأما ما في رواية عند ابن إسحاق: فحاش خالد الناس ودافع وانحاز وانحيز عنه ثم انصرف بالناس، ومثله في بلاغ سعيد بن أبي هلال، فمع كونه لا يصلح معارضا لحديث الصحيح محمول على حال يوم تأمر فيه خالد، ثم لما حاز المسلمين وبات ثم أصبح وقد غير هيئة العسكر فجعل مقدمته ساقة وميمنته ميسرة أنكر العدو حالهم وقالوا: جاءهم مدد فرعبوا، وحمل عليهم خالد

باب جواز توكيل المسلم الذمي ببيع الخمر

٥١٠١- روى أحمد بنسندة عن سويد بن غفلة عن عمر قال: ولو هم بيع الخمر

حيثذ فانكشفوا منهزمين ولم يتبعهم خالد، ورأى الرجوع بالمسلمين هي الغنيمة الكبرى خشية أن يتكاثر العدد عليهم راجعا فقد قيل: إنهم كانوا أكثر من مائة ألف، ولما قفل المسلمون مروا على طريقهم بقرية بها حصن كانوا في ذهابهم قتلوا رجلا من المسلمين فحاصروهم، حتى فتح الله عليهم عنوة وقتل خالد مقاتلتهم فسمى ذلك المكان نقيع الدم إلى اليوم. كذا في "فتح الباري" (٣٩٥:٧) ملخصا.

باب جواز توكيل المسلم الذي يبيع الخمر

قوله: روى أحمد إلخ. قال العبد الضعيف: قول عمر: ولو هم بيع الخمر والخنزير بعشرها. يعم الرخصة في أخذ العشر من أثمانها سواء كان البيع قبل أن يشعر العين أو بعد أن يعشرها العاشر ويوليهام بيعها. ومن ادعى تخصيص الحكم بأحد الوجهين فعليه البيان، فإن قوله: ولو هم. وقوله: بعشرها. يؤيد جواز توليتهم بيعها بعد تعشير العين، وإذا كان كذلك لزم جواز توكيل الذمي ببيع الخمر ونحوها مما لا يجوز للمسلم بيعه بنفسه. وأيضا فإن المسلم إنما هو ممنوع من العقد على الخمر والخنزير وتناولهما ليس بممنوع من التملك بلا عقد. ألا ترى أنه لو تخمر عصيره لم يخرج من ملكه، ولو مات قريبه الكافر، وترك خمرا، أو خنزيرا دخل كل ذلك في ملكه وإن حرم عليه بيعه وتناوله.

فكذلك إذا وكل ذميا ببيع الخمر لم يوجد العقد من المسلم وهو المحظور، وإنما وجد الملك فقط، والعاقده هو الذمي ولا محظور فيه، لأنها من أموالهم التي نقرهم على اقتنائها والتصرف فيها، فكما جاز لنا أخذ العشر من أثمانها جاز لنا أخذ ما كسبه الذمي من أثمان الخمر التي اتجر فيها بأمرنا. ومن ادعى الفرق فعليه البيان، فإن قول عمر المذكور في المتن يدل على جواز أن يعين الوالي في كل قرية من قرى أهل الذمة رجلا منهم يجمع عشر ما عند تجارهم من الخمر والخنزير ثم يبيعها ويؤدى ثمنها إلى الوالي، وفيه تأييد ظاهر؛ لما قاله أبو حنيفة الإمام.

قال الموفق في "المغنى": وإذا اشترى الوكيل لموكله شيئا بإذنه انتقل الملك من البائع إلى الموكل، ولم يدخل في ملك الوكيل. وبهذا قال الشافعي. وقال أبو حنيفة: يدخل في ملك الوكيل ثم ينتقل إلى الموكل، لأن حقوق العقد تتعلق بالوكيل بدليل أنه لو اشتراه بأكثر من ثمنه دخل في

والخنزير بعشرها قال أحمد: إسناده جيد. ورواه أبو عبيد بلفظ: لا تأخذوها منهم، ولكن ولو هم يبيعها وخدوا أنتم من الثمن (كذا في "المغنى") (١٠: ٦٠٠-٦٠١).

ملكه ولم ينتقل إلى الموكل. ويتفرع عن هذا أن المسلم لو وكل ذميا في شراء خمر، أو خنزير (أو بيعهما) فاشتراه له (أو باع) لم يصح الشراء (ولا البيع) وقال أبو حنيفة: يصح ويقع للذمي، لأن الخمر مال لهم لأنهم يتمولونها ويتبايعونها فصح توكيلهم فيها كسائر أموالهم (من الثياب ونحوها) قال الموفق: ولنا أن كل ما لا يجوز للمسلم العقد عليه لا يجوز أن يؤكل فيه كتزويج المجوسية. (قلنا: ممنوع وإنما لم يجر التوكيل بتزويج المجوسية لأن حقوق العقد ترجع إلى الموكل في النكاح دون الوكيل فافترقا) اهـ (٥: ٣٦٣).

قلت: وليس جواز توكيل الذمي ببيع الخمر وشراءها متفرعا على ما ذكره الموفق أن الملك يثبت للوكيل أولا وللموكل ثانيا عند أبي حنيفة بل هو متفرع على ما ذكرنا أن المسلم ممنوع من العقد عليها لا من تملكها بغير العقد، فإذا وكل ذميا ببيعها وشراءها لم يكن المسلم عاقدا، لما مر أن كل عقد يضيفه للوكيل إلى نفسه فحقوقه تتعلق بالوكيل، ويكون هو العاقد فيه حقيقة دون الموكل، ولا يلزم منه أن يكون أبو حنيفة قائلًا بثبوت الملك للوكيل أولا وانتقاله إلى الموكل ثانيا، لأنه لا محذور في ثبوت الملك للمسلم إذا لم يكن عاقدا. قال في "الهداية": والملك يثبت للموكل خلافة عنه اعتبارا للتوكيل السابق أى يثبت له ابتداء بدلا عنه، لا أن يثبت للوكيل ثم ينتقل إلى الموكل كالعبد يتهب ويصطاد ويحتطب، فإن مولاه يقوم مقامه في الملك بذلك السبب هو الصحيح احترازا عن طريقة الكرخي، وهى أن الملك يثبت للوكيل لتحقيق السبب من جهته، ثم ينتقل إلى الموكل، وإنما كان الأول هو الصحيح لأن المشتري (اسم مفعول) إذا كان منكوحه الوكيل أو قريبه لا يفسد النكاح ولا يعتق عليه، ولو ملك المشتري - أى الوكيل - لكان ذلك اهـ (٣: ١٦٤) مع "الحاشية"، ومن أراد البسط في تحقيق المسألة، فليراجع شروح "الهداية".

ولا يرد على أبي حنيفة أمره عليه السلام بإهراق خمر كانت لليتامى، فإن غاية ما فيه أن توكيل الذمي ببيعها ليس بواجب وبه يقول: وليس فيه دليل على نفى الجواز. وأيضا فإن ذلك كان حين وجوب التشديد في أمر الخمر حتى حرم أوانيتها. ولا ما روى عن علي أنه حرق قرية كان يلحم فيها، ويباع فيها الخمر، لأننا لا نقول بإطلاق بيع الخمر لأهل الذمة في قرى المسلمين علانية وإنما يجوز لهم ذلك فيما بينهم سرا، ولا ما روى عن عمر فيمن أثرى في تجارة الخمر أنه أمر بكسر كل شيء له وبتسيير مواشيه، لأن الرجل كان مسلما وليس للمسلم بيعها بنفسه إجماعا. وقد مر

باب إذا تصرف الموكل بنفسه فيما وكل به بطلت الوكالة علم به الوكيل أو لم يعلم

٥١٠٢- عن ابن مبارك عن داود بن أبي الفرات عن محمد بن زيد قال: قضى عمر في أمة غزا مولاه وأمر رجلا ببيعها، ثم بدا لمولاه فأعتقها وأشهد على ذلك، وقد بيعت الجارية فحسبوا، فإذا عتقها قبل بيعها فقضى عمر رضى الله عنه أن يقضى بعتقها

الكلام في المسألة مستوفى في باب العشر من كتاب الجهاد وفي باب توكيل الذمي بالبيع من كتاب البيوع، فليراجع. وتذكر ما أسلفناه في كتاب الشركة عن "المبسوط" أن جواز توكيل المسلم الذمي ببيع الخمر ونحوها إنما هو في القضاء عند أبي حنيفة، وأما في الديانة فلا يجوز له ذلك بل يكره، فالنزاع إنما هو في صحة هذا التوكيل في الحكم لا في جوازه بمعنى الإباحة والحل، فإن عدم الجواز بهذا المعنى مجمع عليه^(١) فافهم والله يتولى هداك.

باب إذا تصرف الموكل بنفسه فيما وكل به بطلت الوكالة علم به الوكيل أو لم يعلم

قوله: عن ابن المبارك إلخ. قال العبد الضعيف: دلالاته على معنى الباب ظاهرة، لأن المولى حين أعتقها لم تبق الأمة محلا لتصرف الوكيل فيها بالبيع، وخروج محل الوكالة عن صلاحيته للتصرف عزل حكمي - كالموت - فلا يتوقف على علم الوكيل كالوكيل ببيع العبد إذا باعه الموكل يصير الوكيل معزولا حكما لفوات محل تصرف الوكيل، كذا في "الهداية مع الحاشية" (٣: ١٨٤)، وعلم الوكيل إنما يشترط عندنا في العزل القصدى دون الحكمي، فاحتجاج البيهقي بهذا الأثر على أن الوكيل ينزل إذا عزل وأن لم يعلم به ليس على ما ينبغي، وإنما كان له أن يبوب عليه إذا تصرف الموكل فيما وكل به تصرفا يخرج عنه صلاحيته للتصرف ان عزل الوكيل علم به أو لم يعلم، وهذا مما لا خلاف فيه لكونه عزلا حكما، وإنما الخلاف في العزل القصدى.

قال الموفق في "المغنى": إن الوكالة عقد جائز من الطرفين فللموكل عزل وكيله متى شاء وللوكيل عزل نفسه لأنه إذن في التصرف، فكان لكل واحد منهما إبطاله، كما لو أذن في أكل

(١) وأما أثر عمر فليس بصريح في جواز التوكيل كما أشرنا إليه، وإنما يحتمله ويشتمله بعمومه، فقلنا: بالجواز قضاء، لا ديانة عملا بالداليتين.

ويرد ثمنها ويؤخذ صداقها لما كان قد وطئها. رواه البيهقي بسنده وقال: وأنبأ أبو الوليد ثنا الحسن بن سفيان عن حبان عن ابن المبارك فذكر نحوه وقال فيه: فقضى عمر بن عبد العزيز رضى الله عنه اهـ سكت عنه البيهقي وابن الترمذاني كلاهما، فهو حسن، أو صحيح.

طعامه، وتبطل أيضا بموت أحدهما أيهما كان وجنونه المطبق، ولا خلاف في هذا كله فيما نعلم، فمتى تصرف الوكيل بعد فسخ الموكل أو موته فهو باطل إذا علم ذلك، فإن لم يعلم الوكيل بالعزل ولا موت الموكل فعن أحمد فيه روايتان، للشافعي فيه قولان، وظاهر كلام الخرقي أنه ينعزل علم أو لم يعلم ومتى تصرف فبان أن تصرفه بعد عزله أو موت موكله فتصرفه باطل، وعن أحمد لا ينعزل قبل علمه بموت الموكل وعزله، نص عليه في رواية جعفر بن محمد؛ لأنه لو انعزل قبل علمه كان فيه ضرر لأنه قد يتصرف تصرفات فتقع باطلة، وربما باع الجارية فيطأها المشتري والوكيل، ولأنه يتصرف بأمر الموكل ولا يثبت حكم الرجوع في حق المأمور قبل علمه كالنسخ، فعلى هذا متى تصرف قبل العلم نفذ تصرفه، وعن أبي حنيفة أنه إن عزله الموكل فلا ينعزل قبل علمه لما ذكرنا، وإن عزل الوكيل نفسه لم ينعزل إلا بحضرة الموكل، لأنه متصرف بأمره فلا يصح رد أمره بغير حضرته كالمودع في رد الوديعة اهـ (٢٤٣:٥).

وأما في موت الموكل فقول أبي حنيفة أن الوكيل ينعزل به علم أو لم يعلم، كما قدمناه عن "الهداية" بدليل ما في المتن من أثر عمر بن عبد العزيز، لأنه لما انعزل بخروج محل الوكالة عن صلاحية التصرف فخروج الموكل عن أهلية التوكيل أولى، لأن التوكيل تصرف غير لازم، فيكون لدوامه حكم ابتدائه، فلا بد من قيام الأمر أى أمر الموكل بالتوكيل في كل ساعة، وبالموت والجنون والردة يبطل الأمر فلا تبقى الوكالة من هؤلاء كما لا تتعقد منهم ابتداء، كذا في العناية (١٣٢:٧).

وكيل السلطان على بيت المال ونحوه لا ينعزل بموته:

وهذا إذا كان الموكل قد وكله لنفسه، وأما إذا كان وكله لمصلحة العامة كوكيل السلطان على بيت المال ونحوه، فلا ينعزل بموت السلطان، لأن المال كان قد انتقل بموت الموكل إلى ورثته في الأول، فلا يجوز في مالهم حكم من لم يؤكلوه، وليس كذلك في الثاني، لأن بيت المال لا ينتقل إلى ورثة الإمام بموته، وهذا نظير قولهم: تبطل الإجارة بموت أحد العاقدين إذا عقدها الموجر لنفسه، وإن عقدها لغيره لم تنفسخ. وقد مات عليه السلام وولاته باليمن ومكة والبحرين

كتاب الدعوى

باب البينة على المدعى واليمين على من أنكر

ولا يرد اليمين على المدعى ولا يقضى بشاهد ويمين المدعى

٥١٠٣- عن وائل بن حجر قال: جاء رجل من "حضر موت" ورجل من كندة إلى النبي ﷺ فقال الحضرمي: يا رسول الله! إن هذا غلبني على أرض لي، فقال الكندي: هي أرضي وفي يدي ليس له فيها حق، فقال النبي ﷺ للحضرمي: ألك بينة؟ قال: لا. قال فلك يمينه، قال: يا رسول الله! إن الرجل فاجر لا يبالى على ما حلف عليه، وليس يتورع من شيء، قال: ليس لك منه إلا ذلك، قال: فانطلق الرجل ليحلف له، فقال رسول الله ﷺ لما أدبر: «لئن حلف على ماله ليأكله ظلماً ليلقين الله وهو عنه معرض»، رواه الترمذي وقال: حسن صحيح.

٥١٠٤- عن الأشعث بن قيس قال: كان بيني وبين رجل أرض باليمن فخاصمته إلى رسول الله ﷺ فقال: شاهداك أو يمينه، قلت: إذا يحلف ولا يبالى، فقال عليه السلام: «من حلف على يمين يستحق بها مالا هو فيها فاجر لقي الله وهو عليه غضبان» فأنزل الله تصديق ذلك: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا﴾ إلى قوله: ﴿وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ (متفق عليه).

٥١٠٥- وعن ابن عباس قال: قال رسول الله ﷺ: «لو يعطى الناس بدعواهم

وغيرها فندت أحكامهم وتصرفاتهم قبل أن يبلغهم موته عليه السلام ولم يختلف في ذلك أحد من أصحابه، والله تعالى أعلم.

باب البينة على المدعى واليمين على من أنكر

ولا يرد اليمين على المدعى ولا يقضى بشاهد ويمين المدعى

وقوله: عن وائل ابن حجر وقوله: عن الأشعث وقوله: عن ابن عباس إلخ: قال العبد الضعيف: حديث البينة على المدعى واليمين على المدعى عليه مشهور تلقته الأمة بالقبول، لم يختلف فيه اثنان، قال النووي: هذا الحديث قاعدة كبيرة من قواعد الشرع اهـ (٢: ٧٤)، وقد قدما أن كتاب عمر إلي أبي موسى كتاب جليل تلقاه العلماء بالقبول وبنوا عليه أصول الحكم

لادعى رجال أموال قوم ودمائهم لكن البينة على المدعى واليمين على المدعى عليه»، أخرجه البيهقي في سننه قاله الزيلعي، وقال أيضاً: والحديث في الصحيحين بلفظ: لكن

والشهادة، وصرح به ابن القيم في "الإعلام" (١: ٣٠)، وهو مشتمل على قوله: «البينة على المدعى واليمين على من أنكر» وأيضاً فقد روى هذا اللفظ مرفوعاً ابن عباس وسنده حسن أو صحيح، كما قاله الحافظ في "الفتح" والنووي في شرح مسلم، وعن ابن عمر عند الطبراني وغيره وسنده صحيح أو حسن، وعن عبد الله بن عمرو بن العاص عند الدارقطني وفيه مسلم بن خالد الزنجي مختلف فيه، قد تابعه محمد بن عبيد الله العزرمي عند الترمذي وفيه مقال، ورواه أبو هريرة عند الدارقطني أيضاً وفيه مسلم بن خالد المذكور، وراه الواقدي في "المغازي": من طريق منصور الحجبي عن أمه صفية بنت شيبة عن برة بنت نجران بلفظ: «البينة على من ادعى واليمين على من أنكر» (زيلعي ٢: ٢١٧) الجصاص في "أحكام القرآن" له. وهذا الخبر وإن كان وروده من طريق الآحاد، فإن الأمة قد تلقته بالقبول والاستعمال، فصار في حيز المتواتر، وفي معناه قوله ﷺ في حديث الأشعث بن قيس: «شاهدك أو يمينه» وفي حديث وائل: «ليس لك إلا ذلك»، فنفي النبي ﷺ أن يستحق المدعى شيئاً بغير شاهدين وأخبر أنه لا شيء له غير ذلك اهـ (١: ٥١٥).

فاندحض بذلك قول الموفق في "المغنى": وحديثهم ضعيف (١٢: ١١)، والعجب منه أنه يضعف الحديث في موضع إذا ورد عليه ويحتج به في موضع إذا وافق غرضه، فإن الموفق نفسه قد احتج بهذا الحديث على الشافعي ورد به قوله برد اليمين على المدعى إذا لم يحلف المدعى عليه وأراد تحليف المدعى فقال: ولنا قول النبي ﷺ: ولكن اليمين على المدعى عليه فحصرها في جانب المدعى عليه وقوله: البينة على المدعى واليمين على المدعى عليه، فجعل جنس اليمين في جنبه المدعى عليه كما جعل جنس البينة في جنبه المدعى اهـ (١٢: ١٢٤) وبعد ذلك فنقول: إن قوله ﷺ: «البينة على المدعى واليمين على المدعى عليه» وقوله: «شاهدك أو يمينك» يدل بمنطوقه على أن اليمين لا ترد على المدعى مطلقاً، وإنما عليه البينة وعلى المنكر اليمين، لأنه قسم والقسمة تنافي الشركة، وجعل جنس الأيمان على المنكرين وليس وراء الجنس شيء. (هداية) لأن لام التعريف تحمل على استغراق الجنس إذا لم يكن هناك معهود، كما تقرر في "الأصول".

وقد ذهب بعض السلف إلى رد اليمين على المدعى استظهاراً وهو أن المدعى إذا أثبت ما يدعيه ببينة فللحاكم أن يستخلفه أن بينته شهدت بحق لما روى ابن أبي ليلى عن الحكم عن الحسن أن علياً رضي الله عنه استخلف عبد الله بن الحر مع بينة (قلنا: قضية حال لا عموم لها، فلعله

اليمين على المدعى عليه، وقال الحافظ في "الفتح" (٢٠٨:٥): أخرجه البيهقي من طريق عبد الله بن إدريس عن ابن جريج وعثمان بن الأسود عن أبي مليكة فذكر قصة المرأتين

استراب من الشهود لكونهم مستورين ولم يجد من يزيكهم أو غير ذلك مما قد ألجأ إلى استخلافه، فلا حجة فيه ولا يصلح معارضا للأصل الكلى الذى تظاهرت به النصوص) وذهب مالك والكوفيون والشافعى وأحمد إلى أنه لا يمين عليه بعد ما أقام البينة، والحجة لهم قوله ﷺ للأشعث: «شاهدك أو يمينه» ولم يقل له: تحلف مع البينة، فلم يوجب على المدعى غير البينة، وأيضا قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ﴾ فبرأه الله تعالى من الجلد بإقامة أربعة شهداء من غير يمين (ولم يزد: ولم يحلفوا على شهادتهم، كذا في "العمدة" للعيني ٣٧٧:٦) ملخصا.

وذهب مالك والشافعى إلى رد اليمين على المدعى إذا لم يكن له بينة ونكل المدعى عليه عن اليمين، فقال مالك: ترد اليمين فى الأموال ولا يرى ردها فى النكاح والطلاق والعتاق، وقال الشافعى وأبو ثور وأصحابه: ترد اليمين فى كل شىء (المحلى ٣٧٧:٩)، واختاره أبو الخطاب من الحنابلة أن له - أى للمدعى عليه - رد اليمين على المدعى إن ردها حلف المدعى وحكم له بما ادعاه، ونص أحمد على أنه المدعى عليه إذا نكل فإن كان مالا أو المقصود منه المال قضى عليه بنكوله، ولم ترد اليمين على المدعى، قال أحمد: أنا لا أرى رد اليمين إن حلف المدعى عليه وإلا دفع إلى المدعى حقه، وبهذا قال أبو حنيفة (المغنى ١٢:١٢٤).

واحتج الخصم بما رواه الدارقطنى (٥١٥:٢) عن نافع عن ابن عمر أن النبى ﷺ رد اليمين على طالب حق اهـ. ولا حجة فيه فإنه من طريق محمد بن مسروق ولا يعرف عن إسحاق بن الفرات مختلف فيه، رواه تمام فى "فوائده": من طريق أخرى عن نافع (التلخيص ٤١٢:٢) أى عن نافع من قوله كما هو الظاهر، وبما رواه أيضا عن على بن أبى طالب قال: المدعى عليه أولى باليمين فإن نكل أحلف صاحب الحق، وفيه حسين بن عبد الله بن ضمرة كذبه مالك، وقال أبو حاتم: متروك كذاب وتركه آخرون، وبما رواه عبد الملك بن حبيب (وهو مالك) عن أصبغ عن ابن وهب عن حيوة بن شريح أن سالم بن غيلان التجيبى أخبره أن رسول الله ﷺ قال: «من كانت له طلبه عند أحد فعليه البينة المطلوب أولى باليمين فإن نكل حلف الطالب وأخذ»، وهو مرسل وسالم بن غيلان قال الدارقطنى: متروك. ووثقه آخرون، وبما رواه الشافعى عن مالك عن ابن شهاب عن سليمان بن يسار أن رجلا من بنى سعد بن ليث أجرى فرسا فوطئ على إصبع رجل من جهينة

وقال: فكتبت إلى ابن عباس فكتب إلى أن رسول الله ﷺ قال فذكر الحديث وفيه: ولكن البينة على المدعى واليمين على من أنكر، وهذه الزيادة ليست في "الصحيحين"،

فترا منها فمات، فقال عمر للذى ادعى عليهم: تحلفون خمسين يمينا ما مات منها؟ فأبوا وتخرجوا، فقال للآخرين: احلفوا أنتم فأبوا. (التلخيص ص ٤١٢) زاد البيهقي: فقضى عمر بشطر الدية على السعديين (الجواهر النقى ٢: ١٧٠).

ولا حجة فيه للشافعي ولا لمالك بل حجة عليهما لأن هذا الأثر قد عرف فيه الجاني لكن لم يدر هل مات من جنايته أو من غيرها، فأمكن أن يجعل في حال قتيل فتجب الدية وفي حال غير قتيل فقضى بالنصب، وليس هذا من محل القسامة في شيء، لأن القسامة إنما هي في قتيل وجد في محلة ولم يدر من قتله، وإذا عرف القاتل فإنما على المدعى البينة وعلى المنكر اليمين مرة، وليس عليه ولا على عاقلته خمسون يمينا بالاتفاق، ولكن عمر جعله قسامة مع علمه بالقاتل، ومذهب الشافعي أنه لو أبى المدعى عليه والمدعى أن يحلفا لا يقضى بنصف الحق ولا يقضى بشيء حتى يحلف المدعى، فترك هذا الأثر في نكول الفريقين فلم يقض بالنصف بل أبطل الحق كله (الجواهر النقى ٢: ١٧٠)، فالجواب الجواب والدليل الدليل، وبالجمله فهو مؤول عند الكل.

وبما رواه الشعبي أن المقداد استسلف من عثمان سبعة آلاف درهم فلما قضاه أتاها بأربعة آلاف، فقال عثمان: إنها سبعة آلاف، فقال المقداد: ما كانت إلا أربعة آلاف، فارتفعا إلى عمر، فقال المقداد: يا أمير المؤمنين! ليحلف أنها كما يقول ويأخذهما، فقال له عمر: أنصفك، احلف أنها كما تقول وخذها، فأبى عثمان أن يحلف فقال له عمر: خذ ما أعطاك (الحلى ٩: ٣٧٧) وأخرجه أبو الوليد في كتاب المخرج بإسناد صحيح عن الشعبي مرسلًا، ورواه الشافعي بلاغا وزاد: فافتداها عثمان بمال وقال: أخاف أن يوافق قدر بلاء فيقال: هذا بيمينه (زيلعي ٢: ٢٢٠)، وأخرجه البيهقي في "السنن" وقال: إسناده صحيح إلا أنه منقطع (الجواهر النقى ٢: ٢٥١).

والجواب أن عثمان كان مدعى عليه مفتديا يمينه بمال لأن المقداد كان يدعى عليه إيفاء تمام الدين بما أداه وهو ينكر ذلك ويقول: بل أوفيت البعض منه وهو أربعة آلاف، وبقي البعض في ذمتك وهو ثلاث آلاف، فلم يكن فيه رد اليمين على المدعى، ولكنه لما كان بالنظر إلى أصل مقدار القرض مدعيا اغتر به الخصم وظن أن فيه رد اليمين على المدعى، لم يدر أنه كان مدعى عليه نظرا إلى دعوى المقداد عليه الإيفاء بما أداه، وافتداء المدعى عليه يمينه بمال جائز عندنا، فالحديث لنا لا علينا (تكملة فتح القدير ٧: ١٩٠).

وإسنادها حسن اهـ. وفي "النيل" (٨: ٥٨٤): بإسناد صحيح، وفي "شرح مسلم" (٢: ٧٤) للنووي: بإسناد حسن، أو صحيح.

وفي "البدائع": وأما حديث المقداد فلا حجة فيه لأن فيه ذكر الرد من غير نكول المدعى عليه وهو خارج عن أقاويل الكل فكان مؤولا عند الكل، ثم تأويله أن المقداد رضى الله عنه ادعى الإيفاء فأنكر سيدنا عثمان رضى الله عنه، فتوجهت اليمين عليه ونحن به نقول اهـ (٦: ٢٣٠).

وتخبط بعض الأحباب ههنا فحمل الأثر على أن رد اليمين على عثمان كان على سبيل المصالحة دون القضاء، واستدل على ذلك بأنه لو كان رد اليمين على المدعى بعد إباء المدعى عليه واجبا لما احتاج المدعى عليه أن يرد اليمين على عثمان، فهذا الصنيع منه يدل على أنه كان يعلم أنه إن لم يرد اليمين على المدعى يقضى عليه بالنكول وهو عين ما ادعينا اهـ، وهذا غفلة منه عن مذهب الخصم وعن مذهبه جميعا، فإن الخصم لا يقول برد اليمين على المدعى إلا إذا ردها المدعى عليه على المدعى وطلب تحليفه كما مر، فلم يكن في قول المقداد: يا أمير المؤمنين! ليحلف أنها كما يقول إلخ دليل على ثبوت المصالحة ولا على نفى القضاء.

وأما غفلته عن مذهبه، فلأنه لم يفرق بين افتداء المدعى عليه يمينه بمال وبين افتداء المدعى، فالأول جائز عندنا دون الثاني، لكون اليمين واجبة على المنكر، ويصح الافتداء من الواجب، ولا تجب على المدعى، فلا معنى للافتداء مما لا يجب، فلو حملنا أثر عثمان على المصالحة مع كونه مدعيا لزم افتداء المدعى يمينه بمال وهو غير صحيح عندنا، ومن ادعى فعلية البيان. قال في "البدائع": وبهذا يتبين بطلان مذهب الشافعي رحمه الله في رده اليمين إلى المدعى عند نكول المدعى عليه، لأن النبي ﷺ ما جعل اليمين حجة إلا في جانب المدعى عليه، فالرد إلى المدعى يكون وضع الشيء في غير موضعه وهذا حد الظلم اهـ (٦: ٢٢٥). وفيه أيضا: وأما رد اليمين على المدعى فليس بمشروع لما قلنا من قبل (٦: ٢٣٠). وفي "البحر" عن الوقعات الحسامية قبيل الرهن: وعن محمد من قال لآخر: لى عليك ألف درهم فقال له الآخر: إن خلقت أنها لك على أديتها إليك، فحلف فأداها إليه المدعى عليه إن كان أداها على الشرط الذى شرطا فهو باطل، وللمؤدى أن يرجع فيما أدى لأن ذلك الشرط باطل لأنه على خلاف حكم الشرع، لأن حكم الشرع أن اليمين على من أنكر دون المدعى اهـ (٧: ٢٠٤).

واجترأ بعض الأحباب جرأة شديدة حيث قال: والظاهر أنه رواية شاذة مخالفة لأصول المذهب لأنه ﷺ قال: المسلمون عند شروطهم. (ولم يدر أن المراد الشروط الجائزة شرعا، ألا ترى

أن الدائن والمدين لو تصالحا على أن يؤدي المدين مكان عشرة دراهم عشرين بطل الصلح والشرط كلاهما). وقال أيضا: الصلح جائز فيما بين المسلمين ما لم يحلل حراما أو يحرم حراما (ولم يدر أن هذا الشرط كذلك، فإنه يوجب اليمين على المدعى، وهو غير مشروع عندنا). قال: ألا ترى أنهما لو اصطلحا على شيء من غير بينة ولا يمين أفلا يكون جائزا؟ بلى، فإذا جاز الصلح بلا بينة ولا يمين فكيف لا يجوز بيمين المدعى؟

قلنا: لأن الصلح بلا بينة ولا يمين ليس فيه شرط غير مشروع بخلافه بيمين المدعى، وأيضا فمن أين لك أن تحمل قول محمد: إن كان أداها على الشرط الذي شرطا فهو باطل إلخ على ما إذا كان أداها على سبيل الصلح برضاه؟ وما منعك أن تحمل قول محمد هذا على ما إذا كان المدعى عليه رد اليمين على المدعى لا على سبيل الصلح بل على سبيل التعجيز اعتمادا على صدقه ظنا منه أنه ليس ممن يقدم على الحلف كاذبا، فحلف المدعى وخالف فيه ظنه فأدى إليه المدعى عليه الألف على الشرط الذي شرطا وظن الأداء واجبا عليه للشرط ولم يؤدها إليه باذلا برضاه، فلا شك في بطلان الأداء وبطلان الشرط، فله أن يرجع فيما أدى.

وأيضا فما منعك أن تحمل قول محمد على حكم الديانة؟ ألا ترى أن اقتداء المدعى عليه يمينه بمال جائز عندنا، ومع ذلك لا يحل للمدعى أخذ المال في الفداء والصلح عن اليمين إلا إذا كان محقا ليكون المأخوذ في حقه بدلا، صرح به في "البحر" (٢١٨:٧)، فكيف يحل للمدعى أخذ المال بيمينه إذا كان مبطلا، فالمعنى أنه كان أداها على مجرد الشرط مع علمه ببراءة ذمته وكذب المدعى في حلفه كان للمدعى أن يرجع فيما ادعى، لأن الشرط الباطل لا يصلح موجبا لما ليس بواجب عليه في نفس الأمر.

وهذا مما أجمع الأئمة عليه، فإن الشافعي ومالكا، وإن قالوا بصحة رد اليمين على المدعى، فلم يقولوا قط بأن يأخذ المدعى بيمينه ما ليس له، فافهم، ولا ترد كلام الفقهاء بمجرد قصور فهمك عن دركه، ولا تجعل روايتهم شاذة مخالفة للأصول لعجزك عن فهم مراد الفحول، ولا ينبغي للمرأ أن يعدو قدره والسلام. هذه وإنما تركنا الآثار الواردة في رد اليمين على المدعى مع أن المرسل حجة عندنا، ولا يضر الاختلاف في التوثيق، لأنها جاءت مخالفة للأحكام الظاهرة والسنن القائمة كحديث: «البينة على المدعى واليمين على من أنكر» وهو مشهور متلقى بالقبول، كما مر، وكحديث الأشعث وفيه قوله ﷺ: «شاهدك أو يمينه» أخرجه الشيخان وقد قضى عثمان بن عفان

وأبو موسى الأشعري وغيرهما من الصحابة بإباء اليمين، فإن احتج الشافعي في ردها بحديث القسامة يقال: أنت تزعم أن القسامة مخالفة لغيرها، فإن عندك أن رسول الله ﷺ بدأ بإيمان المدعين ثم ردها منهم إلى المدعى عليهم، وعندك في غيرها لا يحلف المدعى إلا إذا أبى المدعى عليه، فكيف احتججت بها فيما لا يشبهها بزعمك؟ فكما لا تجوز أن يقضى للمدعى بلا بينة ولو حلف خمسين يمينا، فكذا في رد اليمين بعد نكول^(١) المدعى عليه " (الجوهر النقي ٢: ١٧٠).

وقد صح عن الشعبي قال: كان بين أبي بن كعب وعمر بن الخطاب منازعة وخصومة في حائط فقال: بيني وبينك زيد بن ثابت، فأتياه فقال زيد لأبي بن كعب: بينتك، وإن رأيت أن تعفى أمير المؤمنين من اليمين فأعفه الحديث. وقد تقدم في (باب التحكيم) فهذا زيد لم يذكر رد يمين، بل أوجب اليمين على المنكر قطعاً إلا أن يسقطها الطالب، ولو كان للمدعى عليه رد اليمين على المدعى لم يكن لقوله: وإن رأيت أن تعفى أمير المؤمنين من اليمين فأعفه معنى، وصح عن ابن عباس أنه كتب إلى ابن أبي مليكة أن رسول الله ﷺ قضى أن اليمين على المدعى عليه (المحلى ٩: ٣٨١)، ولم يقل: فإن نكل فعلى المدعى. وأخرجه الزيلعي عن عثمان وشريح بأسانيد صحاح القضاء بالنكول من دون رد اليمين (٢: ٢١٩).

وأخرج ابن حزم بأسانيد صحاح عن الحكم بن عتيبة وابن أبي ليلى كانا لا يريان رد اليمين أى ردها على الطالب إذا نكل المطلوب (٩: ٣٨٢). وأيضاً لو مات من لا وارث له، فوجد الإمام في دفتره ديناً له على إنسان فطالبه به، فأنكره وطلب منه اليمين فأنكره، فإنه لا خلاف أن اليمين لا ترد، وقد ذكر أصحاب الشافعي في هذا أنه يقضى بالنكول في أحد الوجهين، وفي الآخر يحبس المدعى عليه حتى يقر أو يحلف، وكذلك لو ادعى رجل على ميت أنه أوصى إليه بتفريق ثلاثة وأنكر الورثة ونكلوا عن اليمين قضى عليهم (بالنكول ولم ترد اليمين على المدعى) قاله الموفق في "المغنى" (١٢: ١٢٥).

قال: والخبر (الذى رواه الدارقطني عن ابن عمر أنه ﷺ رد اليمين على الطالب) لا تعرف صحته، ومخالفة ابن عمر له تدل على ضعفه، قال أحمد: قدم ابن عمر إلى عثمان في عبده، فقال له: احلف أنك ما بعته وبه عيب علمته، فأبى ابن عمر أن يحلف، فرد العبد عليه ولم يرد ابن عمر اليمين على المدعى ولا ردها عثمان اهـ، وقد تقدم تصحيح الحديث في (باب البيع بالبراءة)،

(١) أى لا يقضى له باليمين، بل يقضى له بنكول المدعى عليه.

وسياتى فى (باب القضاء بالنكول).

قلت: فلما أجمعوا على أن اليمين لا ترد على المدعى فى بعض الأحوال فلا يصح الاحتجاج بما روى فى رد اليمين عليه فى بعضها ما لم يتبين أنه عليه السلام فى أى الأحوال ردها عليه، وروى ابن ماجة فى السنن حدثنا محمد بن يحيى (هو الذهلى الإمام الحافظ الحجة) ثنا عمرو بن أبى سلمة وأبو حفص التنيسى (من رجال الجماعة صدوق) عن زهير (هو ابن محمد التميمى من رجال الجماعة ثقة) عن ابن جريج عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده.

شهادة ابن القيم على أن ابن حزم لم يكن فقيها:

قال ابن القيم فى الإعلام: وقد احتج الأئمة الأربعة والفقهاء قاطبة بصحيفة عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده ولا يعرف فى أئمة الفتوى إلا من احتاج إليها واحتج بها، وإنما طعن فيها من لم يتحمل أعباء الفقه والفتوى كأبى حاتم البستى وابن حزم وغيرهما (٣٥:١) عن النبى عليه السلام قال: إذا ادعت المرأة طلاق زوجها فجاءت على ذلك بشاهد عدل استحلف زوجها^(١)، فإن حلف بطلت شهادة الشاهد، وإن نكل فنكوله بمنزلة شاهد آخر وجاز طلاقه (ص ٤٨)، وأخرجه الدارقطنى فى "سننه" (٤٥٢:٢) بهذا السند هكذا بهذا اللفظ سواء. وهو صريح فى وجوب القضاء بنكول المدعى عليه من غير ذكر رد اليمين على المدعى، وهذا حديث قولى صحيح الإسناد فهو أقوى مما احتج به الخصم، فإنه إما واقعة عين لا عموم لها، أو مرسل ضعيف الإسناد لا تقوم به حجة عنده ولا عندنا إذا عارض ما هو أقوى منه.

التنبية على سهو ابن القيم:

ولا تغتر بصنيع ابن القيم فى الإعلام حيث ذكر الحديث بلفظ: أن المرأة إذا أقامت شاهدا واحدا على الطلاق فإن حلف الزوج أنه لم يطلق لم يقض عليه وإن لم يحلف حلفت المرأة ويقضى عليه اهـ (٣٥:١) فإن لفظة: وإن لم يحلف حلفت المرأة لا أثر لها فى هذا الحديث، ولو صحت أو ثبتت فى طريق ولو ضعيفة لم يدعها الدارقطنى ولا الحافظ ابن حجر البتة، فالله أعلم من أين أخذها ابن القيم؟ وظنى أنه كتب الحديث حين كتبه بالحفظ من غير مراجعة الأصول، فأخطأ فى لفظه.

(١) لا خلاف فى الاستحلاف فى الطلاق، وإنما خالف أبو حنيفة الجمهور فى الأشياء الستة، وليس الطلاق منها، والفتوى على قولهما: إنه يستخلف المنكر فى الأشياء المذكورة أيضا، كما فى "العنى" (٣٧٨:٦) و"فتح القدير".

رد القضاء بشاهد ويمين:

والحديث صريح في رد القضاء بشاهد ويمين المدعى، لأنه ﷺ أمر بالقضاء بنكول المدعى عليه من غير أن يرد اليمين على المدعى ويرده أيضا قوله: البينة على المدعى واليمين على المدعى عليه لكونه يفيد حصر جنس الأيمان في جنبه المدعى عليه كما يفيد حصر جنس البينة في جنب المدعى، وكذا قوله في حديث الأشعث: شاهدك، أو يمينه بالتقرير الذي مر ذكره.

الرد على ابن القيم في قوله: إن البينة لا تختص بالشاهدين:

وأما قول ابن القيم: إن البينة في كلام الله ورسوله وكلام الصحابة اسم لكل ما يبين الحق فهي أعم من البينة في اصطلاح الفقهاء حيث خصوها بالشاهدين فيقع بذلك الغلط في فهم النصوص، لم يختص لفظ البينة بالشاهدين بل ولا استعمل في الكتاب فيهما البتة، فقول النبي ﷺ للمدعى: ألك بينة؟ وقول عمر: البينة على المدعى. وإن كان هذا قد روى مرفوعا المراد به: ألك ما يبين الحق من شهود أو دلالة أى فيعم الشاهدين والشاهد واليمين سواء (٣٢:١) فكله رد عليه، سلمنا أن البينة لم يختص بالشاهدين في كلام الله ورسوله مطلقا، ولكنه قد اختص بهما إذا ورد في أحاديث القضاء والشهادات، وقد قام الإجماع على أن المراد بالبينة في قوله: «البينة على المدعى واليمين على من أنكر» إنما هو الشاهدان لا غير.

قال الجصاص في «الأحكام» له: ويدل عليه -أى على بطلان الشاهد واليمين- قوله ﷺ: «البينة على المدعى واليمين على المدعى عليه» و«فرق بين اليمين والبينة، فغير جائز أن تكون اليمين بينة، لأنه لو جاز أن تسمى اليمين بينة لكان بمنزلة قول القائل: البينة على المدعى. والبينة اسم جنس فاستوعب ما تحتها، فما من بينة إلا وهى التى على المدعى (وليس اليمين كذلك فإنها على المدعى عليه بنص الحديث)، فلا يجوز أن يكون على المدعى اليمين، وأيضا: لما كانت البينة لفظا مجملا وقد يقع على معان مختلفة واتفقوا أن الشاهدين والشاهد والمرأتين مرادون بهذا الخبر وأن الاسم يقع عليهم صار كقوله: الشاهدان، أو الشاهد والمرأتان على المدعى، فغير جائز الاقتصار على ما دونهم (٥١٥:١).

وبالجملة: فقد وقع الإجماع على كون الشاهدين أو الشاهد والشاهدين مرادا بالبينة في هذا الحديث. واختلفوا في كون الشاهد واليمين مرادا به، فيجب تفسير الحديث بالمجمع عليه دون

الختلف فيه. وأيضا: فلما كان لفظ البينة مجملا لكونه مشتركا يقع على معان عديدة لا يجوز استعماله ههنا إلا في واحد منها، لأنه لا عموم للمشترك كما تقرر في الأصول، وقد ثبت بالإجماع كون الشاهدين أو رجل وامرأتين مرادا به، فلا يجوز إرادة غيره من المعاني. وأيضا: فإن الأشعث بن قيس ووائل بن حجر كلاهما روى قصة خصومة الكندى والحضرى عند رسول الله ﷺ فقال وائل: إنه ﷺ قال للمدعى منهما: «ألك بينة؟» قال: لا. قال: «فلك يمينه، ليس لك إلا ذلك» قال الأشعث: إنه ﷺ قال للمدعى: شاهدك أو يمينه إلخ فالحديث واحد قد رواه الراويان بلفظين فيجب حمل أحدهما على الآخر لأن الآثار يفسر بعضها بعضا، فتبين بذلك أن المراد بالبينة في حديث وائل إنما هو الشاهدان كما وقع التصريح به في حديث الأشعث فلا يصح حمل البينة على غير ذلك، كما فعله ابن القيم. قال في "النيل": قد تقدم في كتاب الغصب أن الأشعث بن قيس قال: إن رجلا من كندة ورجلا من حضر موت اختصما إلى النبي ﷺ، وهكذا وقع في رواية أبي داود وذلك يقتضى أن الخصومة بين رجلين غيره، ورواية حديث الباب تقتضى أنه أحد الخصمين وكذلك حديث وائل المذكور ههنا بأن الخصومة فيه لقصة الكندى والحضرى وهما المذكوران في حديث الأشعث فلعل الرواية لقصة الكندى والحضرى من طريق الأشعث ومن طريق وائل (كليهما) وأما المخاصمة بين الأشعث وغيره فقصة أخرى رواه الأشعث (وحده) (٥٧٠: ٨).

الرد على الحافظ ابن حجر في جعله

قوله: شاهدك أو يمينه عاما للشاهد الواحد مع اليمين:

وأغرب من صنيع ابن القيم صنيع الحافظ في "الفتح" حيث حمل قوله: شاهدك، أو يمينه على معنى بيتك سواء كانت رجلين، أو رجلا وامرأتين، أو رجلا ويمين الطالب قال: فالمعنى: شاهدك أو ما يقوم مقامهما اهـ (٢٠٩: ٥).

قلت: إطلاق الشاهدين على الشاهد الواحد مع يمين المدعى لا يصح لغة ولا شرعا، أما من حيث اللغة، فلأن لفظة الشاهدين تستدعى التعدد في الشاهد، وهو معدوم ههنا، أما من حيث الشرع فلأنه يستلزم كون المدعى شاهدا وهو باطل قطعاً لا يجيزه أحد من الفقهاء. وظنى أن الحافظ لا يجيزه أيضا ولكن نصرة المذهب جرت به إلى هذا التأويل الباطل الذى يمججه الطبع السليم. ويرده أيضا قوله ﷺ: «لو يعطى الناس بدعواهم لادعى رجال أموال قوم ودماءهم»،

ولا يخفى أن يمين المدعى من دعواه مخبرها ومخبر دعواه واحد، فلو استحق بيمينه كان مستحقا بدعواه، وقد منع النبي ﷺ ذلك، لأنه منع استحقاق المدعى شيئا بقوله ويمينه من قوله، فلم يجز أن يستحق بها شيئا، وهذا أظهر من أن يخفى على عاقل فضلا عن فقيه عالم. قال الحافظ: ولو لزم من ذلك رد الشاهد واليمين لكونه لم يذكر للزم رد الشاهد والمرأتين لكونه لم يذكر اهـ. قلنا: إن التنصيص على العدد إنما يمنع النقصان منه دون الزيادة عليه، فإن قول القائل: عندى عشرون درهما يصح إذا كان عنده أحد وعشرون فصاعدا، ولا يصح إذا كان عنده أقل من عشرين. فقوله: شاهدك، أو يمينه نفى أن يستحق المدعى شيئا بأقل من شاهدين، فلزم منه رد الشاهد واليمين، ولم ينف الزيادة فلم يلزم رد الشاهد والمرأتين.

وأیضا فکفاية الشاهدين لإثبات الدعوى تستلزم كفاية ما فوقها بالأولى، ولا يستلزم كفاية ما دونهما، كما لا يخفى. وقال العيني في "العمدة": هذا تأويل غير صحيح، ف سبحانه الله! كيف يدل قوله: شاهدك على رجل ويمين الطالب؟ وأى دلالة هذا من أنواع الدلالات واللفظ صريح، فمن أين يأتى هذا التأويل البعيد اهـ؟ (٣٨٤: ٦).

وأیضا فكون الشاهد والمرأتين بمنزلة الشاهدين قد عرف بالنص والإجماع قال تعالى: ﴿فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ﴾، ولم يثبت كون الشاهد واليمين بمنزلةتهما بنص الكتاب ولا بنص خبر صحيح صريح فى الدلالة على ذلك، ولا بالإجماع، وإنما هو مجرد دعوى لم يقم عليها دليل ناهض. فقولك: إن المراد بقوله ﷺ: شاهدك أى بينتك سواء كانت رجلين، أو رجلا وامرأتين، أو رجلا يمين الطالب مصادرة على المطلوب وصرف للكلام عن ظاهره من غير دليل. وقولك: إن الملجأ إليه ثبوت الخبر باعتبار الشاهد واليمين اهـ عين النزاع، كما سيأتى تفصيله لك، إن شاء الله تعالى.

ويرده أيضا السنة المجمع عليها، وهى أن لا يحكم، ولا يقضى بشهادة جار إلى نفسه مغنما، ولا دافع عنها مغرما بشهادته، فالحكم للمدعى بيمينه، حكم لجار إلى نفسه مغنما بيمينه فهذه سنة متفق عليها تدفع الحكم باليمين والشاهد، فأولى الأشياء بنا أن نصرف حديث رسول الله ﷺ إذا ورد بطريق الآحاد وسلم من العلة إلى ما يوافق كتاب الله والسنة المتفق عليها لا إلى ما يخالفهما، أو يخالف أحدهما (الطحاوى) (٢٨٣: ٢).

حديث القضاء بالشاهد واليمين ليس متلقى بالقبول بل أنكره جماعة من الفقهاء والمحدثين:

وبعد ذلك فنقول: إن خبر القضاء بشاهد ويمين لم يتلقه الأمة بالقبول، بل رده أجلة الفقهاء والمحدثين في كل طبقة، فهذا الزهري يقول: هذا شيء قد أحدثه الناس، هي بدعة وأول^(١) من قضى معاوية، والزهري من أعلم أهل المدينة في وقته بالحديث وقضايا الخلفاء، فلو كان هذا الخبر ثابتا واجب العمل عنده لم يخف مثله عليه، وهو أصل كبير من أصول الأحكام، ولم يقل: إنه بدعة أحدثها الناس، وهذا عطاء يقول: أدركت هذا البلد -يعني مكة- وما يقضى فيه في الحقوق إلا بشاهدين حتى كان عبد الملك بن مروان. وهذا عمر بن عبد العزيز ترك العمل به بعد ما كان يقضى به، وقال: إنا وجدنا الناس على غير ذلك ونهى عامله أن يقضى إلا بشهادة رجلين أو برجل وامرأتين.

وهذا عمر بن الخطاب رضى الله عنه قد أبى أن يأخذ باليمين مع الشاهد. ذكرنا كل ذلك في المتن بأسانيد صحاح. وهذا ابن شبرمة وكافة علماء العراق قد تركوا العمل به، وقد سبق أن عمر بن عبد العزيز وجد أهل الشام على خلافه، فثبت بذلك أن أهل الشام والعراق لم يعملوا به قط، وإنما عمل به أهل الحجاز من لدن معاوية وعبد الملك بن مروان لا قبلهما. وأعجب بسنة أظهرها معارضة وعبد الملك في الشام فلم يأخذ بها أهل بلدهما وكانوا أحق بأخذها من غيرهم وأخذ بها أهل الحجاز.

(١) قال الجصاص: حدثنا عبد الرحمن بن سيماء ثنا عبد الله بن أحمد ثنا أبي ثنا عبد الرزاق وروح ومحمد بن بكر أخبرنا ابن جريج أخبرني ابن أبي مليكة أن علقمة بن أبي وقاص أخبره أن أم سلمة زوج النبي ﷺ شهدت لحمد بن عبد الله بن زهير وإخوته أن ربيعة بن أبي أمية أعطى أخاه زهير بن أبي نصيبه من ربه ولم يشهد على ذلك غيرها، فأجاز معاوية شهادتها وحدها وعلقمة حاضر. ذلك من قضاء معاوية (وهذا سند صحيح رجاله ثقات) قال الجصاص: فإن كان قضاء معاوية بالشاهد واليمين جائزا فينبغي أن يجوز أيضا قضاءه بشهادة امرأة واحدة في المال من غير يمين الطالب، فاقضوا بمثله وأبطلوا حكم الكتاب والسنة اهـ (١: ٥١٧).

قلت: وروى مثل ذلك عن مروان فقد أخرج البخاري من طريق عبد الله بن عبد الله بن أبي مليكة أن بني صهيب مولى بني جدعان ادعوا يمينين وحججه: وأن النبي ﷺ أعطى ذلك صهيبا فقال مروان: من يشهد لكم على ذلك؟ قالوا: ابن عمر. فقضى مروان بشهادته لهم (جمع الفوائد ١: ٢٦١)، وكل ذلك محمول عندنا على أن الدعوى لم تكن على رجل معين بل جماعة المسلمين، كما سيأتي بيانه.

علل ابن معين حديث ابن عباس الذى أخرجه مسلم وقال: ليس بمحفوظ: وقال ابن معين فى حديث ابن عباس الذى هو أمثل ما ورد فى الباب إسنادا: أخرجه مسلم فى "صحيحه": أنه ليس بمحفوظ. ذكره ابن عدى فى "الكامل"، وذكر الترمذى فى "العلل الكبير": سألت محمد بن إسماعيل البخارى عنه فقال: عمرو بن دينار لم يسمع عندى هذا الحديث من ابن عباس (العمدة للعيني ٦: ٣٨٠).

لم يذهب البخارى إلى حديث القضاء بشاهد ويمين:

وصنع البخارى فى صحيحه يدل على أنه لم يذهب إلى حديث القضاء بشاهد ويمين لأنه ذكر فى باب اليمين على المدعى عليه قوله ﷺ: «شاهدك أو يمينه» وقصة رد ابن شبرمة على أبى الزناد قوله بشهادة الشاهد ويمين المدعى بنص الكتاب، ثم أسند عن ابن عباس أن النبى ﷺ قضى باليمين على المدعى عليه، يشير بكل ذلك إلى الرد على المالكية والشافعية والحنابلة وأهل الظاهر القائلين بالحكم بشاهد واحد ويمين المدعى. والعجب من الحافظ أنه كيف سكت فى الفتح عن ذكر إشارته هذه وصنيعه كالصريح فى ذلك.

علل أبو حاتم حديث أبى هريرة فى القضاء بشاهد ويمين:

وقال ابن أبى حاتم فى "علله" فى حديث أبى هريرة: إن النبى ﷺ قضى باليمين مع الشاهد وهو عند أصحاب السنن رجاله مدنيون ثقات. رواه الدراوردى عن ربيعة عن سهيل بن أبى صالح عن أبيه عنه قال أبو داود: ثم سأل الدراوردى سهيلا عنه فلم يعرفه. قلت: وهو أمثل ما روى^(١) فى الباب بعد حديث ابن عباس) قيل لأبى: يصح حديث أبى هريرة عن النبى ﷺ فى اليمين مع الشاهد؟ فوقف وقفة فقال: ترى الدراوردى ما يقول؟ يعنى قوله: قلت: سهيل فلم يعرفه، قلت: فليس نسيان سهيل دافعا لما حكى عنه ربيعة وربيعه ثقة والرجل يحدث بالحديث وينسى، قال: أجل هكذا هو، ولكن لم نر أن يتبعه متابع على روايته، وقد روى عن سهيل جماعة كثيرة ليس عند أحد منهم هذا الحديث، قلت: إنه يقول بخبر الواحد، قال: أجل غير أنى لا أدرى لهذا الحديث أصلا عن أبى هريرة أعتبر به.

(١) ذكر البيهقى عن أحمد بن حنبل أنه قال: ليس فى هذا الباب حديث أصح من هذا أى من حديث أبى هريرة وقال ابن عبد البر: أصح إسناد لهذا الحديث ابن عباس (الجوهر النقى ٢: ٢٤٨)، ولكن صنع مسلم يدل على ترجيح قول ابن عبد البر، فافهم.

موافقة أبي حاتم للحنفية في رد خبر الواحد فيما تعم به البلوى:

وهذا أصل من الأصول لم يتابع عليه ربيعة اهـ^(١) (١: ٤٦٣-٤٦٤)، فهذا حال الطريقتين اللتين هما أمثل الطريق لهذا الحديث قد طعنهما جهابذة الحديث من القدماء والمتأخرين ولم يعتبروا بهما. فما بال غيرهما من الطرق التي لا تخلو عن ضعف وعلّة قاذحة عندهم كما سيأتى ذكره؟ وقد ذكرنا في المقدمة أنه يشترط عندنا لصحة الحديث مع عدالة الراوى وضبطه كون الحديث بحيث لا يخالف قطعى الكتاب ولا السنة المشهورة وأن لا يكون معرضا عنه فى الصدر الأول، فالحديث المروى فى القضاء بالشاهد واليمين وإن رواه مسلم لكنه ضعيف لا يعمل به لهذا الانقطاع فلا يقبل عند المعارضة بما هو أقوى منه، كذا فى "فوائح الرحموت" (ص ٦١٩).

الجواب عن ما توهم بعضهم أن أبا حاتم

صحح حديث أبى هريرة وزيد بن ثابت فى هذا الباب:

فإن قيل: قال ابن أبى حاتم فى "علله": سألت أبى وأبا زرعة عن حديث رواه ربيعة عن سهيل بن أبى سهيل عن أبيه عن أبى هريرة أن النبى ﷺ قضى بشاهد ويمين، فقالا: هو صحيح. قلت: يعنى أنه يروى عن ربيعة هكذا، قلت: فإن بعضهم يقول: عن سهيل عن أبيه عن زيد ابن ثابت، قالوا: هو أيضا صحيح، جميعا صحيحين اهـ (ص ٤٦٩).

قلت: قد مر ما يعارضه فى تصحيح حديث أبى هريرة ويعارضه فى تصحيح حديث زيد ابن ثابت قوله: سألت أبى عن حديث حدثنا به بحر بن نصر عن ابن وهب عن عثمان بن الحكم الحزامى عن زهير بن محمد عن سهيل بن أبى صالح عن أبيه عن زيد بن ثابت عن رسول الله ﷺ أنه قضى باليمين مع الشاهد فسمعت أبى يقول: إنما هو سهيل عن أبيه عن أبى هريرة عن النبى ﷺ. عثمان بن الحكم ليس بالمتقن اهـ (١: ٤٧٤). فليس معنى قولهما: جميعا صحيحين أنهما صححا الحديثين عن رسول الله ﷺ، بل معناه أن سند الروایتين إلى ربيعة صحيح، وإلى هذا أشار ابن أبى حاتم بقوله: يعنى أنه يروى عن ربيعة هكذا، وأيضا فجرح أبى حاتم فى حديث أبى هريرة وزيد بن ثابت مفسر وتصحيحه لهما مبهم ومذهب الفقهاء والمحدثين أن الجرح المفسر أولى من التعديل

(١) يعنى أن ربيعة قد تفرد برواية تعم بها البلوى فلا يقبل تفرده به، وفيه تأييد لما قاله الحنفية: إنه يشترط لصحة الحديث مع عدالة الراوى وضبطه أن لا يكون شاذا فيما تعم به البلوى، فافهم.

والتصحيح المبيهم، أما كون المرح مفسرا فلقوله في حديث أبي هريرة: ترى الدراوردي ما يقول؟ وقوله: لم نر أن يتبعه متابع على روايته، وقد روى عن سهيل جماعة كثيرة ليس عند أحد منهم هذا الحديث. وقوله: لا أدري لهذا الحديث أصلا عن أبي هريرة أعتبر به، وهذا أصل من الأصول لم يتابع عليه ربيعة اهـ. قد ناظره ابنه في ذلك فرد عليه كل ما شيد به هذا الحديث وأصر على كونه غير ثابت.

وقال في حديث زيد بن ثابت عن عثمان بن الحكم: ليس بالمتقن، أي أنه قد وهم في الإسناد حيث جعل زيد بن ثابت مكان أبي هريرة، فالراجع في السند أبو هريرة مع كونه غير ثابت عن أبي هريرة أيضا، فما قاله ابن رسلان في شرح أبي داود، وتبعه الحافظ في "التلخيص"، والشوكاني في "النيل" أنه صحح حديث الشاهد واليمين الحافظان أبو زرعة وأبو حاتم من حديث أبي هريرة وزيد بن ثابت (نيل ٨: ٥٤٢) غفلة من ابن رسلان ومن تبعه في ذلك حيث اعتمدوا كلامه الجمل ولم يرجعوا على جرحه المفسر، فالحق أن أبا حاتم برىء مما نسب إليه، وقد ألقينا عليك كلامه برمته فتأمل وأنصف، ولا يبعد أن يقال: إن أبا حاتم صحح الحديثين مرة قبل الوقوف على العلة، فلما وقف عليها رجع عن تصحيحه لهما، والله تعالى أعلم.

تفصيل الكلام في حديث ابن عباس الذي أخرجه مسلم في "صحيحه":

وأما حديث ابن عباس فرواه قيس بن سعد عن عمرو بن دينار عن ابن عباس وقال ابن القطان: وهذا الحديث وإن كان مسلم قد أخرجه في "صحيحه" فهو يرمى بالانقطاع في موضعين. قال الترمذي: قال البخاري: عمرو بن دينار لم يسمع من ابن عباس هذا الحديث. وقال الطحاوي: قيس بن سعد لا نعلمه يحدث عن عمرو بن دينار بشيء. وقد أخرج الدارقطني في "سننه" ما يوافق قول البخاري عن عبد الله بن محمد بن ربيعة ثنا محمد بن مسلم عن عمرو بن دينار عن طاوس عن ابن عباس قال: قضى عليه السلام باليمين مع الشاهد. ولكن هذه الرواية لا تصح من جهة عبد الله بن محمد بن ربيعة وهو القدامى يروى عن مالك وهو متروك قاله الدارقطني (زيلعي ٢: ٢١٨)، وضعف ابن حنبل محمد بن مسلم وقال: ما أضعف حديثه! (الجوهر النقي ٢: ٢٤٧).

وفي الزيلعي أيضا: قال البيهقي في "المعرفة": قال الطحاوي: لا أعلم قيس بن سعد يحدث عن ابن دينار بشيء وهذا مدخول، فإن قيسا ثقة أخرج له الشيخان في "صحيحهما".

(قلت: قد علق له البخارى ولم يخرج له فى الأصول ولم يخرج له عن عمرو بن دينار شيئاً فيما نعلم) وابن المدينى هو أثبت، وإذا كان الراوى ثقة وروى حديث عن شيخ يحتمله سنه ولقيه وكان غير معروف بالتدليس وجب قبوله.

حكم من لم يوصف بالتدليس إذا روى عن لقيه
أو عن عاصره من غير تصريح بالسماع:

(قلت: ليس ذلك مما أجمع عليه، بل فيه تفصيل عند بعضهم. قال الحافظ فى "طبقات المدلسين": ومن لم يوصف بالتدليس من الثقات إذا روى عن لقيه بصيغة محتملة حملت على السماع، وإذا روى عن عاصره بالصيغة المحتملة لم يحمل على السماع الصحيح المختار وفاقا للبخارى وشيخه ابن المدينى (ص ٣)، وقيس وإن عاصر عمرو بن دينار فلم يثبت لقيه منه، فقول الطحاوى مبنى على الصحيح المختار وليس اجتهد البيهقى وغيره حجة عليه) قال: قد روى قيس ابن سعد عن هو أكبر سناً وأقدم موتاً من عمرو بن دينار كعطاء بن أبى رباح ومجاهد بن جبير، وقد روى عن عمرو بن دينار من كان فى قرن قيس وأقدم لقيه منه - كأيوب السختيانى - فإنه رأى أنس بن مالك، وروى عن سعيد بن جبير ثم روى عن عمرو بن دينار فكيف ينكر رواية قيس بن سعد عن عمرو بن دينار؟ (قلت: لم يأت البيهقى بما يثبت لقاءه منه، وكل ما ذكره إنما يدل على إمكان اللقاء وهو لا يجدى، ألا ترى أن الحسن لقي أبى طالب وعثمان، ومع ذلك جعلوا روايته عن ابن عباس وجابر بن عبد الله وأمثالهما من أصاغر الصحابة الذين وفاتهم متأخرة عن عثمان وعلى رضى الله عنهما بكثير مرسله؟ فافهم).

قال: وقد روى جرير بن حازم وهو ثقة عن قيس بن سعد عن عمرو بن دينار (لفظه فى الخلافيات: سمعته يحدث عن عمرو بن دينار) عن سعيد بن جبير عن ابن عباس أن رجلاً وقصته ناقة وهو محرم فذكر الحديث، فقد علمنا أن قيساً روى عن ابن دينار غير حديث اليمين والشاهد) قلت: مراد الطحاوى أنه لا يعلم قيساً يحدث عن ابن دينار بشيء بلا واسطة، وزاوية جرير هذه لا يدل على سماعه منه. قال صاحب "الجواهر النقى": لم يصرح أحد من أهل هذا الشأن فيما علمنا بأن قيساً سمع من عمرو بن دينار، ولا يلزم من قول جرير: سمعت قيساً يحدث عن عمرو أن يكون قيس سمع ذلك منه، فقد روى البيهقى فى باب التأذين من حديث أبى حمزة السكرى سمعت الأعمش يحدث عن أبى صالح عن أبى هريرة رفعه: «الإمام ضامن والمؤذن مؤتمن»

ثم لم يجعل البيهقي ذلك سماعاً للأعمش من أبي صالح، بل قال: هذا الحديث لم يسمعه الأعمش من أبي صالح، إنما سمعه من رجل عن أبي صالح (٢: ٢٤٧)، فكيف يجعل مثله سماعاً لقيس من عمرو بن دينار؟ غير أنه أراد نصرة مذهبه ولم يجد ما يشهد له غير حديث ابن عباس هذا في ثقة الرواة، فجعل يشيده ويدفع طعن الصحاوي عنه بما لا يدفعه (قال: ثم قد تابع قيساً على روايته هذه محمد بن مسلم الطائفي عن عمرو بن دينار عن ابن عباس بلفظ حديث قيس (قلنا: قد مر أن أحمد قد ضعف محمد بن مسلم هذا وإن سلمنا فطعن البخاري بالانقطاع بين ابن دينار وابن عباس قائم لم يرتفع بعد، وقد أشار الحاكم في علوم الحديث إلى أنه كان يدلس، كما في "طبقات المدلسين" (ص ٦)، وقد عنعن في الرواية فلا يقبل، ثم قال: وقد روى من وجه آخر ثم ساق من طريق الشافعي ثنا إبراهيم بن محمد الأسلمي عن ربيعة بن عثمان عن معاذ بن عبد الرحمن عن ابن عباس أن رسول الله ﷺ قضى باليمين مع الشاهد اهـ.

قلنا: إبراهيم مكشوف الحال رماه غير واحد بالكذب، وربيعه هذا قال أبو زرعة: ليس بذلك. وقال أبو حاتم: منكر الحديث (الجوهر النقي ٢: ٢٤٧)، فقول الشافعي رحمه الله: إن هذا الحديث ثابت لا يردده أحد من أهل العلم لو لم يكن غيره مع أن معه غيره مما يشده، وكذا ما قال ابن عبد البر أنه لا مطعن لأحد في إسناده، وكذا قول النسائي أن إسناده جيد كما في النيل وغيره معارض بقول ابن معين: إنه ليس بمحفوظ، وقول البخاري والطحاوي وابن القطان أن في سنده انقطاعاً في موضع أو موضعين، وقول الحاكم أن عمرو بن دينار كان يدلس، ويقول الزهري أن القضاء بيمين وشاهد بدعة أحدثه الناس، وأول من قضى به معاوية، ويقول عطاء: كان هذا البلد أي مكة، لا يقضى فيه في الحقوق إلا بشاهدين، حتى كان عبد الملك يقضى بشاهد ويمين، ويقول عمر بن عبد العزيز: قد كنا نقضى كذلك، وإنا وجدنا الناس على غير ذلك، فلا تقضين إلا بشهادة رجلين أو برجل وامرأتين، كما مر، وهذا قدح من هؤلاء الثلاثة في كل ما روى في القضاء بشاهد ويمين، ومنه حديث ابن عباس هذا، فلا يكون إخراج مسلم إياه في الصحيح حجة والحال هذه.

تفصيل الكلام في حديث أبي هريرة:

ثم ذكره البيهقي من وجه آخر من حديث مغيرة بن عبد الرحمن (الحزامي) عن أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة (الجوهر ٢: ٢٤٨).

قلت: عده ابن عدى في مفاريده (ومنكراته) قال: ينفرد بأحاديث، وأورد منها جملة،

ثم قال: عامتها مستقيمة أى وبعضها ليس بمستقيم، أورد له عن أبى الزناد عن الأعرج عن أبى هريرة مرفوعاً فى القضاء باليمين والشاهد، وقد رواه ابن عجلان وغير واحد عن أبى الزناد عن ابن أبى صفية عن شريح قوله، كذا فى "التهذيب" (٢٦٦: ١٠) و"الميزان" (١٩٢: ٣)، فالسند هذا واختلط الأمر على مغيرة فجعله عن أبى الزناد عن الأعرج عن أبى هريرة وسلك الجادة، لأن أبى الزناد روى كثيراً عن الأعرج عن أبى هريرة، فجعل هذه الرواية منها أيضاً، والصواب ما رواه ابن عجلان وغير واحد عن أبى الزناد عن ابن أبى صفية عن شريح من قوله، ومغيرة وإن كان من رجال الجماعة وثقوه، ولكن قال فيه ابن معين: ليس بشيء. وقال النسائى: ليس بالقوى. (تهذيب) وقال الجصاص فى "الأحكام" له: حدثنا عبد الرحمن بن سيماء (قد مر توثيقه) حدثنا عبد الله بن أحمد (ابن حنبل) حدثنى أبى قال: حدثنا إسماعيل (ابن علية) عن سوار بن عبد الله قال: سألت ربيعة الرائى قلت: قولكم: شهادة الشاهد ويمين صاحب الحق؟ قال: وجدت فى كتاب سعد. فلو كان حديث سهيل عن أبيه عن أبى هريرة أو حديث أبى الزناد عن الأعرج عنه صحيحاً عند ربيعة لذكره ولم يعتمد على ما وجد فى كتاب سعد اهـ (٥١٧: ١) لأن الرواية مقدمة على الوجداء حتماً، وقد تقدم أن سهيلاً لما سئل عن هذا الحديث قال: ما أعرفه. ومثل هذا الحديث لا تثبت به شريعة مع إنكار من روى عنه إياه وفقد معرفته به. فإن قيل: يجوز أن يكون رواه ثم نسيه؟ قلنا: ويجوز أن يكون قد وهم بداً فيه وروى ما لم يكن سمعه، وقد علمنا أنه كان آخر أمر جحوده، وفقد العلم به فهو أولى، ويؤيده اعتماد ربيعة على ما وجد فى كتاب سعد، وإعراضه عن حديث سهيل وغيره ممن رواه عن أبى هريرة (الأحكام للجصاص).

الكلام فى حديث وجد فى كتاب سعد:

وحديث كتاب سعد ذكره الحافظ فى "الإصابة" (٢٧٥: ٤): ونصه روى أحمد وأبو عوانة وابن قانع من طريق سعيد بن عمرو بن شرحبيل بن سعيد بن سعد بن عبادة قال: وجدت فى كتاب سعيد بن سعد بن عبادة عن عمارة بن حزم شهد أن النبى ﷺ قضى باليمين مع الشاهد. وقال الشوكانى: قال فى "مجمع الزوائد": رجاله ثقات (٥٤٣: ٨)، وهو حديث مضطرب سنداً، لأن ربيعة بن أبى عبد الرحمن قد يرويه عن إسماعيل بن عمرو بن قيس بن سعد بن عبادة عن أبيه أنهم وجدوا فى كتاب سعد بن عبادة أن النبى ﷺ قضى باليمين مع الشاهد أخرجه أحمد، وسنده ليس بذلك، فإن إسماعيل وأباه لا يعرفان، قاله الحافظ فى "تعجيل المنفعة" (ص ٣١٥).

وقد يرويه عن سعيد بن عمرو بن شرحبيل بن سعيد بن سعد بن عبادة قال: وجدت في كتاب سعيد بن سعد بن عبادة أن عمارة بن حزم شهد الحديث، كما في "تعجيل المنفعة" و"الإصابة"، وقد يرويه عن ابن سعد بن عبادة أنه قال: وجدنا في كتاب سعد رواه الترمذى والدارقطنى. فتراه يجعله من مسند سعد بن عبادة مرة ومن مسند عمارة بن حزم أخرى، وينسب الوجادة إلى كتاب سعيد بن سعد بن عبادة تارة وإلى كتاب سعد بن عبادة أخرى، وهل هذا إلا اضطراب. ومع ذلك فهو وجادة ليس برواية فلا حجة فيه. وقال بعض الأحاب: إن حديث عمارة ابن حزم قد عزاه صاحب "المنتقى" والحافظ ابن حجر لأحد ولكنى تصفحت المسند صفحة صفحة ولم أجد فيه ذكر العمارة ولا لحديثه فليحقق. قلت: وأما حديث الوجادة من كتاب سعد، فموجود في "المسند" (٢٨٥:٥).

الجواب عن أحاديث القضاء بالشاهد واليمين بعد تسليم صحتها:

وبعد تسليم الصحة فالجواب أن الحديث لا يفيد العموم لكونه حكاية عن الفعل ولا عموم له اتفاقاً. قال الإمام فخر الدين -الرازى-: قول الصحابي: نهى النبي ﷺ عن كذا، وقضى بكذا، لا يفيد العموم، لأن الحجة في المحكى لا في الحكاية، والمحكى قد يكون خاصاً (زيلعى ٢: ٢١٨). وقال الجصاص: إن أكثر ما فيه أن النبي ﷺ قضى بشاهد ويمين، وهذه حكاية قضية من النبي ﷺ ليس بلفظ عموم في إيجاب الحكم بشاهد ويمين حتى يحتاج به في غيره اهـ (٥١٨:٢). وإذا كان كذلك فيحتمل أن يكون النبي ﷺ قضى بذلك في قضية يجوز فيها الاكتفاء بشاهد إجماعاً واستحلف المدعى مع ذلك لمزيد الثبوت، قال في "البدائع": وقد روى عن بعض الصحابة أنه قضى بشاهد، ويمين في الأمان.

يجوز القضاء في بعض أحكام الأمان بشاهد واحد:

وعندنا يجوز القضاء في بعض أحكام الأمان بشاهد واحد إذا كان عدلاً بأن شهد أنه آمن هذا الكافر تقبل شهادته، حتى لا يقتل لكن يسترق، والأمان من باب ما يحتاط فيه، فحمل على هذا توفيقاً بين الدلائل صيانة لها عن التناقض اهـ (٢٢٥:٦)، ويشهد له ما رواه أحمد والترمذى، وقال: حديث حسن عن ابن مسعود، قال: لما كان يوم بدر وجيء بالأسارى قال رسول الله ﷺ: «لا ينفلتن منهم أحد إلا بفداء أو ضرب عنق» قال عبد الله بن سعود: فقلت: يا رسول الله!

إلا سهيل بن بيضاء، فإنني سمعته يذكر الإسلام، قال: فسكت رسول الله ﷺ فما رأيتني في يوم أخوف أن يقع على حجارة من السماء مني في ذلك اليوم، حتى قال رسول الله ﷺ: إلا سهيل بن بيضاء الحديث، وفيه أنه يجوز فك الأسير من الأسر بغير فداء إذا ادعى الإسلام قبل الأسر ثم شهد له بذلك شاهد، وكذلك إذا لم تقع منه دعوى وشهد له شاهد أنه كان قد أسلم قبل الأسر، كما وقع حديث الباب (نيل ٢٠٦: ٧).

وفي "شرح السير": عن محمد أن الإمام إذا فتح حصنا فشهد رجل مسلم عدل (على أسير) أنه كان حربيا فأسلم قبل أن يوسر قال: إن شهد قبل أن يقسم أو يباع تقبل شهادته، وإن شهد بعد ما قسم أو بيع لا تقبل شهادته، والوجه أنه وإن ثبت فيه حق المسلمين بالأسر فإنه ليس بالحق لرجل خاص بل الحق فيه لجماعة المسلمين، فهو بشهادته ليس يبطل حقا خاصا لرجل معين، فجعل بمنزلة الشهادة في أمر من أمور الدين فيقبل، إذ حرمة الاسترقاق من أمور الدين، بخلاف ما بعد القسمة لأنه يبطل ملكا خاصا لرجل معين، فلا يقبل في ذلك إلا بما يقبل في الأحكام من شهادة رجلين، أو رجل وامرأتين اهـ (٢٢٧: ٤).

قلت: وأما قول محمد: إن شهادة العدل مقبولة على إسلام الأسير الميت إذا شهد أنه أسلم قبل أن يموت فيصل على المسلمون، ولو كان حيا فشهد له شاهد أنه أسلم قبل أن يوسر لم يكن حرا بشهادة الواحد حتى يشهد مسلمان ممن يجوز شهادتهما في الحقوق اهـ. فهو محمول على ما إذا شهد بإسلامه بعد القسمة. قاله السرخسي في "شرح السير" (٢٢٦: ٤)، وهو الراجح عندنا لكونه متأيذا بالأثر، فإن حديث ابن مسعود هذا يدل أن شهادة الواحد العدل على إسلام الأسير قبل أسره مقبولة قبل القسمة.

حديث القضاء باليمين والشاهد محمول على ما لم يكن فيه إبطال حق خاص لرجل معين أو على أنه جعله سببا للصالح دون القضاء بالدعوى:

فحديث قضاء النبي ﷺ بشهادة الواحد ويمين المدعى محمول على مثل هذا مما لم يكن فيه إبطال حق خاص لرجل معين، ولعله استحلّف المدعى لكون الشاهد مستورا غير ظاهر العدالة، ولا بأس بذلك فيما لم يكن الدعوى على معين فأمره إلى الإمام، ألا ترى أنه لم يستخلف سهيل بن البيضاء لكون الشاهد على إسلامه عدلا ظاهرا العدالة، ولا يبعد أن يقال: إنه ﷺ جعل اليمين مع الشاهد سببا للصالح دون القضاء بالدعوى على وجه الإلزام، يؤيده ما رواه أبو داود في سننه

وسكت عنه: حدثنا أحمد بن عبدة نا عمار بن شعيب بن عبد الله بن الزبيب العنبري حدثني أبي سمعت جدي الزبيب يقول: بعث رسول الله ﷺ جيشا إلى بنى العنبر فأخذوهم بركبة من ناحية الطائف فاستاقوهم إلى نبي الله ﷺ فركبت فسبقتهم إلى النبي ﷺ فقلت: السلام عليك يا نبي الله ورحمة الله وبركاته أتانا جندك فأخذونا وقد كنا أسلمنا وخضرمنا^(١) آذان النعم فلما قدم بلغنبر قال لي نبي الله ﷺ: هل لكم بينة^(٢) على أنكم أسلمتم قبل أن تؤخذوا في هذا لأيام؟ قلت: نعم. قال: من بيتك؟ قلت: سمرة رجل من بنى العنبر^(٣) ورجل آخر سماه له، فشهد الرجل وأبى سمرة أن يشهد، فقال نبي الله ﷺ: قد أبى أن يشهد لك فتحلف مع شاهدك الآخر، فقلت: نعم فاستحلفني فحلفت بالله لقد أسلمنا يوم كذا وكذا وخضرمنا آذان النعم. فقال نبي الله ﷺ: «اذهبوا فقاسموهم أنصاف الأموال ولا تمسوا ذرايهم لو لا أن الله تعالى لا يحب ضلالة العمل ما رزيناكم عقالا» الحديث.

قال المنذرى: قال الخطابي: إسناده ليس بذلك، وقال أبو عمر النمرى (هو الحافظ ابن عبد البر): إنه حديث حسن، هذا آخر كلامه. قال في "فتح الودود": هذا يدل على أنه ﷺ جعل اليمين مع الشاهد سببا للصلح والأخذ بالوسط بين المدعى والمدعى عليه لا أنه قضى بالدعوى بهما اهـ من "عون المعبود" (٣: ٣٤٣).

قلت: ولا نزاع في ذلك فيجوز للإمام أن يجعل الشاهد مع يمين المدعى أو الشاهد وحده سببا للصلح، لأن الصلح خير كله لا سيما إذا لم يكن الدعوى على معين ولا مبطله لحق خاص لرجل معين، كما وقع في حديث الباب.

وأما قول بعض الأحباب: قال الخطابي: ليس إسناده بذلك ومع ذلك فهو ليس مما نحن فيه لأنه لم يكن ثم مدع ولا مدعى عليه بل كان ما وقع من زيب أخبار رسول الله ﷺ أن الأسر والاعتناق من المسلمين وقع في غير محله، لأن قومه أسلموا قبل ذلك إلخ فكلام من لم يعرف

(١) قال الخطابي: يقول: قطعنا أطراف آذانها، وكان ذلك في الأموال علامة بين من أسلم وبين من لم يسلم.

(٢) فيه دليل على أن شهادة الواحد على إسلام الأسير قبل أن يؤسر تقبل في حق إسلامه دون ما أخذ ماله، بل لا بد فيه من شهادة رجلين أو رجل وامرأتين، سواء شهد بها قبل القسمة أو بعدها، لأنه ﷺ سألهم البينة قبل القسمة، فلما عجزوا عن البينة أطلق ذرايهم، وقاسم أموالهم.

(٣) فيه دليل على أن اسم البينة إذا أطلق في باب الأحكام والشهادات، يراد به الشاهدان خلاف ما زعمه ابن القيم، فتذكر.

الدعوى، ولا الشهادة، وكيف يقول: لم يكن ثم مدع وزبيب كان مدعياً لإسلام قومه قبل أن يؤخذوا، والمدعى عليهم هم المسلمون الذين أسروهم وغنموهم، ولو لم يكن هناك مدع، ولا مدعى عليهم ولا دعوى لم يسألهم النبي ﷺ البينة على ذلك، فطلبه البينة منهم دليل على وجود الدعوى والمدعى والمدعى عليه. وقول الخطابي: ليس لإسناده بذاك معارض بقول ابن عبد البر: إسناده حسن، وبسكوت أبي داود عنه، فافهم.

الجواب عن حديث عمرو بن شعيب
في هذا الباب وفيه حكاية عن القول:

فإن قلت: إن هذا التأويل إنما يتمشى في حديث ورد فيه أنه ﷺ قضى بشاهد ويمين حكاية عن الفعل لا يجرى في حديث عمرو بن شعيب، وفيه حكاية عن القول رواه الدارقطني وغيره بلفظ: قال رسول الله ﷺ: «قضى الله ورسوله في الحق بشاهدين، فإن جاء بشاهدين أخذ حقه وإن جاء بشاهد واحد حلف مع شاهده» اهـ (٢: ٥١٥). وما رواه الطبراني عن جابر بن عبد الله: قال قال رسول الله ﷺ: «أمرني جبريل عليه السلام أن أقضى باليمين مع الشاهد». قلنا: إنما يلزمنا تأويل ما يحتمل الصحة دون ما لا يحتملها أصلاً، وحديث أنه ﷺ قضى بشاهد ويمين قد ورد بطرق كثيرة مجموعها يفيد العلم بأن للحديث أصلاً وإن كان كلها مدخولاً بانفراده.

وأما ما رواه الدارقطني عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده والطبراني عن جابر حكاية عن القول فلا يحتمل الصحة. أما حديث عمرو فلائن فيه محمد بن عبد الله الكنانى، وهو لا يتابع على حديثه، قال البخارى، وقال أبو حاتم: مجهول، كذا فى "الميزان"، وظنى أنه محمد بن عبد الله بن عبيد بن عمير الليثى، فإنه من ولد ليث بن كنانة، نسبه بعضهم إلى الليث وبعضهم إلى كنانة، ونسبته إلى الليث بن كنانة، ذكره السمعاني فى "الأنصاب" (ص ٤٩٧) ضعفه ابن معين. وقال البخارى: منكر الحديث. وقال النسائي: متروك. وقال أبو داود: ليس بثقة.

وقال ابن عمار: ضعيف. وقال النسائي أيضاً: ليس بثقة، ولا يكتب حديثه. وعن ابن مهدي ما يدل على أنه كان متهما بالكذب كان يلحق فيتلحق كما فى "اللسان" (٥: ٢١٧)، وفيه أيضاً إسحاق بن جعفر بن محمد وهو مجهول. وفى "اللسان": إسحاق بن جعفر بن محمد على ابن الحسين ذكره ابن عقدة فى رجال الشيعة فإن كان هو هذا فالحديث مجروح بجرح قادح.

٥١٠٦- وأخرج الطبراني من رواية سفيان عن نافع عن ابن عمر (مرفوعاً) بلفظ: «البينة على المدعى واليمين على المدعى عليه». وقال: لم يروه عن سفيان إلا الفريابي. وأخرجه الإسماعيلي من رواية ابن جريج بلفظ: ولكن البينة على الطالب واليمين على المطلوب. كذا في "فتح الباري" (٢٠٨:٥)، وسكوت الحافظ عنه دليل على صحته، أو حسنه.

٥١٠٧- حدثنا محمد بن مخلد نا عبد الله بن أحمد بن حنبل ثنى أبي نا سفيان ابن عيينة نا إدريس الأودي عن سعيد بن أبي بردة وأخرج الكتاب فقال: هذا كتاب عمر إلى أبي موسى الأشعري وفيه: «البينة على من ادعى واليمين على من أنكر» الحديث رواه "الدارقطني" (٥١٢:٢)، ورجاله ثقات كلهم، وهذه وجادة جيدة، وقد تقدم أنه كتاب عظيم تلقاه الأمة بالقبول وجعلوه عمدة "أحكام القضاء" قاله ابن القيم في "الإعلام".

٥١٠٨- ثنا سويد بن عمرو ثنا أبو عوانة عن مغيرة عن إبراهيم والشعبي في الرجل يكون له الشاهد مع يمينه قالاً: لا يجوز إلا شهادة رجلين أو رجل وامرأتين. قال عامر -هو الشعبي-: إن أهل المدينة يقبلون شهادة الشاهد مع يمين الطالب. رواه ابن أبي شيبة وهذا السند رجاله على شرط مسلم (الجوهر النقي ٢:٢٤٩).

وفيه يعقوب بن محمد الزهري، وقد تكلم فيه الحافظ، وأما حديث جابر ففيه إبراهيم بن أبي حية وهو متروك (مجمع الزوائد ٤:٢٠٢).

وبالجملة: فالحديث القولي في هذا الباب ليس مما يقوم به حجة فلا حاجة لتأويله ولا يندفع به ما ذكرنا من التأويل في الحديث الفعلي.
قوله: وأخرج الطبراني.

وقوله: حدثنا محمد بن مخلد إلخ دلالة على ما دل عليه ما قبله ظاهرة.

قوله: حدثنا سويد بن عمرو إلخ. دلالة على أنه لا يجوز القضاء بشاهد ويمين ولا يجوز إلا بشهادة رجلين أو رجل وامرأتين ظاهرة. قال صاحب التمهيد: وقال أبو حنيفة وأصحابه والثوري والأوزاعي: لا يقضى باليمين مع الشاهد. وهو قول عطاء والحكم وطائفة. وزاد في "الاستذكار" النخعي، وفي "الحلى": أشار إلى إنكاره الحكم بن عتيبة وابن شبرمة، وفي "التمهيد": تركه يحيى

٥١٠٩- ثنا حماد بن خالد عن ابن أبي ذئب عن الزهري قال: هي بدعة (أى اليمين مع الشاهد) وأول من قضى بها معاوية. رواه ابن أبي شيبة، وهذا السند على شرط مسلم أيضاً (الجوهر النقى ٢: ٢٤٩).

ابن يحيى بالأندلس وزعم أنه لم ير الليث بن سعد يفتى به ولا يذهب إليه، وقوله عليه السلام فى "الصحيحين": «شاهدك أو يمينه» وكذا قوله فى "الصحيحين": «اليمين على المدعى عليه» وفى رواية: «البينة على المدعى واليمين على من أنكر» يردده مع ظاهر القرآن (الجوهر النقى ٢: ٢٥٠).

قلت: وأثر النخعي أخرجه الإمام أبو يوسف فى كتاب الآثار له وكذا محمد عن أبى حنيفة عن حماد عن إبراهيم أنه قال: البينة على المدعى واليمين على المدعى عليه وكان لا يرد اليمين. قال محمد: وبه نأخذ. وهو قول أبى حنيفة. كان أبو حنيفة لا يستحلف مع البينة ولا يرد اليمين، وأن حمادا كان لا يفعل شيئا من ذلك اهـ (ص ١٦١-١٦٢).

قوله: حدثنا حماد بن خالد إلى قوله: وروى الليث بن سعد إلخ. قلت: فى قول الزهري: هي بدعة أحدثه الناس، وفى قول عطاء: لا يجوز شهادة على دين ولا غيره دون شاهدين إلخ، وفى قول عمر بن عبد العزيز: قد كنا نقضى كذلك وإنا وجدنا الناس على غير ذلك، فلا تقضين إلا بشهادة رجلين إلخ تأييد لما حكى عن محمد بن الحسن: إن حكم به قاض نقض حكمه، وهو بدعة، كما فى "العمدة" (٦: ٣٨٣) للعيني.

الرد على الموفق بن قدامة فى تشنيعه على الإمام محمد بن الحسن:

وقد أفرط الموفق فى "المغنى" وأخذته أريحته العصبية حيث قال: وقول محمد^(١) فى نقض قضاء من قضى بالشاهد واليمين يتضمن القول بنقض قضاء رسول الله ﷺ والخلفاء الذين قضوا

(١) وذكر أبو عمر مذهبا فى "التمهيد"، ثم رده علينا أشد الرد ولم يكن هذا الإنكار دأبه فذكر نظائر فى مذهبا فيها الزيادة بخير الواحد على النص وقد ذكرنا منشأ الخطأ فى ذلك، ثم أظهر أبو عمر الغضب على قول محمد: إن حكم به قاض نقض حكمه. فقال: أو ليس مذهبا مجتهدا فيه أيضا أى وقضاء القاضى فى الاجتهاديات نافذ، لا يجوز نقضه ولكنه أخطأ فى معنى قولنا: إن قضاء القاضى فى الاجتهاديات نافذ، فإن هذا إذا لم يكن القضاء نفسه مجتهدا فيه بل ما يتعلق به القضاء، وإذا كان نفس القضاء مجتهدا فيه فإنه لا يصير مجمعا عليه ومحكما بنفس القضاء بل لا بد له من الإمضاء حتى إذا رفع إلى قاض آخر فنقله لا يقبل النقض بعد ذلك لاتصال الإمضاء به، صرح به فى الهداية (٣: ٣٣٨) (كتاب الحجر)، فمعنى قول محمد: إن القضاء بالشاهد واليمين يقبل النقض ما لم يتصل الإمضاء به فليس فيه إنكار كونه من المسائل المجتهد فيها فافهم (٢: ٦٤٩).

٥١١٠- ثنا معمر سألت الزهري عن اليمين مع الشاهد، فقال: هذا شيء أحدثه الناس، لا بد من شاهدين. رواه عبد الرزاق في مصنفه، وفي الاستذكار: هو الأشهر عن الزهري (الجواهر النقي ٢: ٢٤٩).

٥١١١- ثنا وهبان^(١) ثنا أبو حماد ثنا ابن المبارك عن ابن أبي ذئب عن الزهري أن معاوية أول من قضى باليمين مع الشاهد وكان الأمر على غير ذلك، رواه الطحاوي (٢: ٢٨٣)، رجاله ثقات وسنده صحيح.

به. قد قال الله تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ﴾ الآية. والقضاء بما قضى به محمد بن عبد الله ﷺ أولى من قضاء محمد بن الحسن المخالف له اهـ (١١: ١٢). قلت: يا سبحان الله! هل يكون محمد بن الحسن الإمام مخالفا لرسول الله ﷺ ومن كتبه أخذ أحمد بن حنبل المسائل الدقيقة وتكون أنت موافقا له؟ لا والله! بل محمد بن الحسن وشيخه أتبع الناس لقول رسول الله ﷺ وأشدهم أخذا بالقرآن والسنة، كما لا يخفى على من أمعن النظر في كتابنا هذا، إن شاء الله تعالى.

والعجب ممن يرد على الشافعي قوله برد اليمين على المدعى إذا نكل المدعى عليه عن اليمين، ويحتج عليه بقوله ﷺ: ولكن اليمين على المدعى عليه، ويقول: فحصرها في جانب المدعى عليه وبقوله ﷺ: «البينة على المدعى واليمين على المدعى عليه» ويقول: فجعل جنس اليمين في جنبه المدعى عليه كما جعل جنس البينة في جنبه المدعى ولم يكن بذلك مخالفا لرسول الله ﷺ، وإذا احتج عليه محمد بن الحسن بعين ذلك الدليل في رد القضاء بشاهد ويمين المدعى ورد قوله عليه بما رد هو على الشافعي قوله يجعله مخالفا لرسول الله ﷺ، فهذا لعمرى فى الفعال عجيب.

فإن قال: إنما رددنا على الشافعي قوله لكون حجته ضعيفة وحجتنا قوية، قلنا: وهل ذلك إلا دعوى محضه تدعيها والشافعي ينازعك فيها ولا يلزم من ضعفها عندك ضعفها عنده، فهل جاءكم وحى من السماء، أو قال لكم رسول الله ﷺ: إن حجتكم قوية وحجة الشافعي ضعيفة؟ وإذا ليس شيء من ذلك فهل للشافعي وأصحابه أن يقولوا فيك وفي أصحابك جميعا: أنكم مخالفون لرسول الله ﷺ؟ وإلا فمن أين لك أن ترى محمد بن الحسن بما هو برىء منه قطعاً لا سيما وقد اعترفت بقوة حجته حيث احتججت بها على الشافعي، ومحمد بن الحسن لا يعترف

(١) هو وهب بن بقية بن عثمان أبو محمد يقال له: وهبان، ثقة، كذا فى "كشف الأستار" (ص ١١٢).

٥١١٢- وروى محمد بن الحسن عن ابن أبي ذئب قال: سألت الزهري عن شهادة شاهد ويمين الطالب فقال: ما عرفه وإنها لبدعة، وأول من قضى به معاوية، الزهري من أعلم أهل المدينة في وقته، فلو كان هذا الخبر (أى قضاؤه ﷺ وقضاء خلفائه بشاهد واحد مع يمين المدعى) ثابتاً كيف كان يخفى مثله عليه، وهو أصل كبير من أصول الأحكام، على أنه قد علم أن معاوية أول من قضى به وأنه بدعة. كذا في "الأحكام" للرازي (١: ٥١٧)، وذكره محمد في "الموطأ" مختصراً (ص ٣١٦).

٥١١٣- ومن طريق عبد الرزاق أخبرنا ابن جريج قال: كان عطاء يقول: لا يجوز شهادة على دين ولا غيره دون شاهدين حتى إذا كان عبد الملك بن مروان جعل مع شهادة الرجل الواحد يمين الطالب.

بقوة حجتك فيما احتججت به عليه، أما الأحاديث فقد وقفت على حالها. وأما ما ذكرته عن الخلفاء فقال أبو عمر- ابن عبد البر-: وروى عن أبي بكر وعمر وعثمان وعلى وأبى كعب وعبد الله بن عمرو القضاء باليمين وإن كان فى الأسانيد عنهم ضعف (عنى ٦: ٣٨٣) فإن كان هؤلاء قد روى ذلك عنهم بأسانيد ضعيفة فقد روى عن غيرهم بأسانيد صحاح أنه لا يجوز، ولو كان ذلك صح عن الخلفاء لما جعله الزهري بدعة، ولا قال عطاء: كان الأمر على غير ذلك، حتى جاء عبد الملك بن مروان. ولم يقل عمر بن عبد العزيز- وهو الخليفة الراشد أتبع الناس للسنة فى زمانه وأعلمهم بقضايا الخلفاء-: كنا نقضى كذلك وإنا وجدنا الناس على غير ذلك، فلا نقضين إلا بشهادة رجلين. وقد مر أن الأوزاعي وأهل الشام والثوري وابن شبرمة وأهل العراق كلهم منعوا منه، فهل ترى أن هؤلاء كلهم مخالفون لرسول الله ﷺ وأنت موافق له؟ قال النووي: واختلف العلماء فى ذلك، فقال أبو حنيفة والكوفيون والشعبي والحكم والأوزاعي والليث والأندلسيون من أصحاب مالك لا يحكم بشاهد ويمين فى شىء من الأحكام (عون المعبود ٣: ٣٤٢)، وهل ترى محمداً قد قال غير ما قاله الزهري أن القضاء بذلك بدعة وقد أجمعنا نحن وأنت على أن القضاء بالبدعة منقوض مفسوخ. وأيضاً: فمن أين لك أن تكون موافقاً لرسول الله ﷺ، وأنت لا تقضى بالشاهد واليمين فى غير الأموال فهل عندك نص من رسول الله ﷺ أنه قضى به فى الأموال خاصة دون غيرها؟ فإن قلت: قال عمرو بن دينار: هو فى الأموال. قلنا: هو قول عمرو بن دينار ومذهبه وليس فيه أن النبى ﷺ قضى بها فى الأموال خاصة، فإذا أنت موافق لعمرو ومخالف لرسول الله ﷺ.

٥١٤- وروى مطرف بن مازن -قاضي أهل اليمن- عن ابن جريج عن عطاء ابن أبي رباح قُطال: أدركت هذا البلد -يعنى مكة- وما يقضى فيه فى الحقوق إلا بشاهدين حتى كان عبد الملك بن مروان يقضى بشاهد ويمين. أخرجه الجصاص فى "الأحكام" له (١: ٥١٧)، وذكره محمد فى "الموطأ"^(١) بلفظ: وكذلك (روى) ابن جريج أيضاً عن عطاء بن أبي رباح قال: إنه كان القضاء الأول لا يقبل إلا شاهدان، فأول من قضى باليمين مع الشاهد عبد الملك بن مروان أمه. ومطرف بن مازن قال فيه ابن عدى: ما رأيت له متناً منكرًا. وذكر عن صاحب ابن سليمان قال: كان مطرف بن مازن رجلاً صالحاً، ونسبه هشام بن يوسف إلى الكذب ووافقه ابن معين على ذلك، ولم يثبت عليه. قاله الحافظ فى "التعجيل" (ص ٤٠٥)، ولما رجع الحديث إلى محمد بن الحسن الإمام أغنى عن مطرف، فإن احتجاج المجتهد بحديث تصحيح له.

فإن قلت: راوى الحديث أعلم بمعناه من غيره. قلنا: ثبت الجدار فانقش، فإن هذا الأصل لا تأخذه أنت ولا إمامك، فالعبرة عندكم بالرواية لا برأى الراوى وفتواه، سلمنا ولكن عطاء وعمر بن عبد العزيز والزهرى أولى بمعرفة معناه من عمرو بن دينار وحده، وقد أنكروه وجعلوه بدعة وأعرضوا عن العمل به، فكيف تكون أنت بتقليد عمرو بن دينار موافقا لرسول الله ﷺ ويكون محمد بن الحسن بتقليد هؤلاء الأئمة مخالفا له؟ وإنما المخالف من خالف حديث رسول الله ﷺ بعد ثبوت الحديث عنده، وأما من خالفه أو تركه لكونه غير ثابت عنده فلا، وإلا فأنتم أشد الناس مخالفة لرسول الله ﷺ حيث تركتم أحاديث كثيرة قد أخذ بها أبو حنيفة وأصحابه وتركتوها يعلل الإرسال مرة وبعلل الضعف أخرى، وأيضا فكما أخذتم بحديث القضاء بالشاهد واليمين فى الأموال فكذا أخذ به محمد بن الحسن وأصحابه فى الحقوق التى تتعلق بجماعة المسلمين ولا تختص برجل معين كما قدمنا، فكنتم أنتم ومحمد بن الحسن سواء فى الأخذ به فى بعض الحقوق وتركه فى البعض، فكيف جاز لك أن تجعله مخالفا لرسول الله ﷺ وتجعل نفسك

(١) فإن قيل: روى الدارقطنى عن أبى هريرة أن النبى ﷺ قال: استشرت جبريل فى القضاء باليمين والشاهد، فأشار على بالأموال لا تعدو ذلك، كما فى "التلخيص" (ص ٤١٠).

قلنا: لم نجد فى "السنن" له وإنما وجدناه فى "مجمع الزوائد" من طريق جابر وليس فيه: فأشار على بالأموال إلخ، وفى سنده إبراهيم بن أبى حية متروك بالمرّة، ومع ذلك فقد صرح الحافظ بتضعيفه له، فلا حجة فيه.

٥١١٥- وروى الليث بن سعد عن زريق بن حكيم أنه كتب إلى عمر بن عبد العزيز وهو عامله أنك كنت تقضى بالمدينة بشهادة الشاهد ويمين صاحب الحق؟ فكتب إليه: إنا قد كنا نقضى كذلك وإنا وجدنا الناس على غير ذلك، فلا تقضين إلا بشهادة رجلين أو برجل وامرأتين، ذكره الجصاص (١: ٥١٧) أيضاً، وهو حجة حافظ ثقة في النقل.

موافقا له؟

وأيضاً فالذى ثبت عن رسول الله ﷺ في كيفية القضاء بالشاهد واليمين هو ما رواه أبو داود من حديث زبيب وفيه أنه ﷺ جعل اليمين والشاهد سبباً للصالح والأخذ بالوسط بين المدعى والدعى عليه، وهو موافق لما ذهب إليه محمد بن الحسن لا أنه قضى بالدعوى بهما، ولو كان قضى بهما بالدعوى لرد على بنى العنبر أموالهم كلها، كما هو قولكم، فانظروا من هو الموافق لرسول الله ﷺ ومن هو المخالف له؟

أيضاً فقد روى معاذ عن رسول الله ﷺ أنه قال له حين بعثه إلى اليمن: كيف تصنع إن عرض لك قضاء؟ قال: أقضى بما في كتاب الله. قال: فإن لم يكن في كتاب الله؟ قال: فبسنة رسول الله ﷺ الحديث. وقد تقدم أنه حديث مشهور متلقى بالقبول، وصح عن عمر أنه كتب إلى شريح أن اقض بما في كتاب الله، فإن لم يكن في كتاب الله فبسنة رسول الله ﷺ، وصح نحوه عن ابن مسعود كما مر في أوائل كتاب القضاء.

وفي كل ذلك دليل على أنه لا يقضى بالسنة إلا فيما لم يكن فيه نص الكتاب، وإذا كان الحكم منصوباً عليه في الكتاب فلا يؤخذ إلا به ما لم يكن منسوخاً، وإن ورد في السنة ما يخالفه ويعارضه لزم إرجاعه إليه. وهذا مما أجمع عليه الأمة لا نعلم فيه خلافاً، وحكم الشهادة منصوص عليه في الكتاب، فماذا على محمد بن الحسن إن أخذ به، وأرجع السنة إليه؟ وكيف يكون بهذا الصنيع مخالفاً لرسول الله ﷺ وهو في ذلك متبع لما أوصى به معاذاً أن يأخذ بالكتاب أولاً فإن لم يكن فيه بالسنة، وسيأتي تقرير احتجاجه بالكتاب في هذا الباب^(١).

(١) ومتبع أيضاً ما رواه الدارقطني عن أبي هريرة وعلى بن أبي طالب والطبراني عن ابن عمر مرفوعاً. لفظ الدارقطني: «سيأتيكم عنى أحاديث مختلفة فما جاءكم موافقا لكتاب الله ولستنى فهو منى، وما جاءكم مغالفاً لكتاب الله ولستنى فليس منى» (٥١٣: ٢). قال السخاوى في «المقاصد»: سئل شيخنا عن هذا الحديث فقال: إنه جاء من طريق لا تخلو من مقال. وقد جمع البيهقي طرقه في المدخل وبين معناه (ص ١٧)، قلت: والمراد بالسنة السنة المشهورة، كما لا يخفى.

٥١١٦- وقال قتيبة: حدثنا سفيان عن ابن شبرمة كلمنى أبو الزناد فى شهادة الشاهد ويمين المدعى فقلت: قال الله تعالى: ﴿واستشهدوا شهيدين من رجالكم فإن

احتجاج ابن شبرمة على أبى الزناد بالآية الكريمة وتقرير الاستدلال بها:

قوله: وقال قتيبة إلخ. قال الحافظ فى "الفتح": وكان مذهب أبى الزناد القضاء بذلك كأهل بلده، ومذهب ابن شبرمة خلافه كأهل بلده فاحتج عليه أبو الزناد بالخبر الوارد فى ذلك فاحتج عليه ابن شبرمة بما ذكر فى الآية الكريمة (٢٠٧:٥)، قال العيني: مذهب ابن شبرمة ومذهب أبى ليلى وعطاء والنخعى والشعبى والأوزاعى والكوفيين والأندلسيين من أصحاب مالك وهم يقولون: نص الكتاب العزيز فى باب الشهادة رجلان فإذا لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان، والحكم بشاهد ويمين مخالف للنص، (لأنه إذا وجد شاهد واحد، فالرجلان معدومان، ففى قبوله مع اليمين نفى ما اقتضته الآية)، فلا يجوز، والأخبار التى وردت بشاهد ويمين أخبار آحاد فلا يعمل بها عند مخالفتها النص، لأنه يكون نسخا ونسخ الكتاب بخبر الواحد لا يجوز (٣٧٩:٦).

وقال الجصاص: ووجه النسخ منه أن المفهوم من النص الذى لا يرتاب به أحد من سامعى الآية من أهل اللغة حظر قبول أقل من شاهدين أو رجل وامرأتين، وفى استعمال هذا الخبر ترك موجب الآية والاقتصار على أقل من العدد المذكور، إذ غير جائز^(١) أن ينطوى تحت ذكر العدد المذكور فى الآية الشاهد واليمين، كما كان المفهوم من قوله تعالى: ﴿فاجلدوهم ثمانين جلدة﴾ وقوله: ﴿فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة﴾ منع الاقتصار على أقل منهما فى كونها حدا، فكما أن القائل بجواز أن يكون حد القاذف أقل من ثمانين وحد الزانى أقل من مائة مخالف للآية كذلك من قبل شهادة رجل واحد قد خالف أمر الله تعالى فى استشهد شاهدين (نصا) وهو مخالف لمعنى الآية، كذلك من وجه آخر وهو ما أبان الله تعالى به عن المقصد فى الكتابة واستشهد الشهود فى قوله: ﴿ذلكم أقسط عند الله وأقوم للشهادة وأدنى أن لا ترتابوا﴾، وقوله: ﴿ومن ترضون من الشهداء أن تضل إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى﴾ فأخبر أن المقصد فيه الاحتياط والتوثق لصاحب الحق والاستظهار بالكتابة والشهود لنفى الريبة والشك والتهمة عن الشهود، وفى الحكم بشاهد ويمين رفع هذه المعانى كلها وإسقاط اعتبارها لما فى قبول يمينه من أعظم الريب والشك وأكبر التهمة، ولا يجوز أن يكون رضى فيما يدعيه لنفسه فثبت بما وصفنا أن الحكم بها خلاف الآية (٥١٧:١، ٥١٨).

(١) رد على تأويل الحافظ الشاهدين بالبينة وتعميمها للرجلين ورجل وامرأتين، وشاهد ويمين، كما تقدم، ظ.

لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء أن تضل إحداهما فتذكر

الجواب عن إيراد الحافظ في "الفتح" على حجة ابن شبرمة:

فبطل بذلك ما أورده الحافظ على حجة ابن شبرمة أنها لا تنتهض حجة لأنه يصير معارضة للنص بالرأى وهو غير معتبر به اهـ فيا سبحان الله! كيف يكون الاحتجاج بكتاب الله بمعرض السنة احتجاجا بالرأى؟ فهل نص الكتاب داخل عنده في الرأى؟ وأما قوله: وإنما تتم له الحجة بذلك على أصل مختلف فيه بين الفريقين وهو أن الخبر إذا ورد متضمنا لزيادة على ما في القرآن هل يكون نسخا والسنة لا تنسخ القرآن؟ أو لا يكون نسخا بل زيادة مستقلة بحكم مستقل إذا ثبت سنده وجب القول به؟ والأول مذهب الكوفيين والثاني مذهب الحجازيين اهـ.

قال: وقد أجاب عنه الإسماعيلي فقال: الحاجة إلى إذكار إحداهما الأخرى إنما هو إذا شهدتا، وإن لم تشهد أقامت مقامهما يمين الطالب ببيان السنة (قلنا: هذا هو نسخ الكتاب بالسنة فإن نص الآية ظاهر في لزوم العدد في الشهود حيث قال: ﴿فاستشهدوا شهيدين من رجالكم﴾، ولم يكتف فيما إذا لم يكونا رجلين بأقل من رجل وامرأتين، فتجوز الاكتفاء بأقل من ذلك هو النسخ ليس إلا) قال: ولو لزم إسقاط القول بالشاهد واليمين لأنه ليس في القرآن للزم إسقاط الشاهد والمرأتين، لأنهما ليستا في السنة، لأنه ﷺ قال: «شاهداك أو يمينه» اهـ (قلنا: هذا هو خلط المبحث بعينه فإننا لم نسقط القول بالشاهد واليمين، لأنه ليس في القرآن، بل لأنه مخالف لنص القرآن، فلا يلزمنا إسقاط الشاهد والمرأتين لكونه ليس في السنة، لأنه لا يخالف السنة ويوافق القرآن).

وأیضا فالممنوع إنما هو الزيادة على النص المتواتر بالسنة دون الزيادة على السنة بالقرآن، وقد مر الكلام في ذلك كلا مستوفى فيما تقدم فتذكر، ثم أجاب الحافظ عن قولنا: إن الزيادة على القرآن نسخ بأن النسخ رفع الحكم ولا رفع هنا. (قلنا: مكابرة صريحة لأن المفهوم من النص الذي لا يرتاب به أحد من سامعي الآية من أهل اللغة حظر قبول أقل من شاهدين أو رجل وامرأتين، وفي استعمال هذا الخبر ترك موجب الآية والاقتصار على أقل من العدد وهو رفع الحكم بعينه، كما إذا قال قائل بجواز الاقتصار على أقل من ثمانين في حد القاذف أو على أقل من مائة في حد الزاني فافهم) قال: وأيضا فالناسخ والمنسوخ لا بد أن يتواردا على محل واحد وهذا غير متحقق في الزيادة على النص، وغاية ما فيه أن تسمية الزيادة كالتخصيص نسخا اصطلاح، فلا يلزم منه نسخ الكتاب بالسنة لكن تخصيص الكتاب بالسنة جائز، وكذلك الزيادة عليه اهـ. قلنا: مبناه على الغفلة

إحداهما الأخرى ﴿قلت: إذا كان يكتفى بشهادة شاهد ويمين المدعى فما يحتاج أن

عن معنى الزيادة التي منعتها الحنفية، وعن الفرق بينها وبين التخصيص.

تحقيق معنى الزيادة على الكتاب:

فالزيادة التي منعوها بخبر الواحد إنما هي الزيادة التي تدفع معنى اللفظ لا الزيادة معنى ما ذكر ما لم يتعرض له النص لا نفياً ولا إثباتاً، فالزائد على النص إذا كان حكماً مستقلاً بنفسه مسكوتاً عنه في النص لا يضره لأنه لا يغير ولا يبدل فلا يسمى نسخاً، صرح به العيني في "العمدة" (٦: ٣٨٠)، والإمام السبكي الشافعي في "شرح المذهب" (١٠: ٥٦)، ونصه: أن المراد بآية الربا تحريم النساء وتحريم النقد زائد عليها بالسنة. وقد يقال: إنه يأتي بحث الحنفية في أن الزيادة على النص إذا كان لها تعلق به نسخ عندهم، والصواب أن ذلك لا يأتي ههنا، لأن إباحة النقد لم تفهم من الآية وهم إنما يقولون ذلك فيما كانت الزيادة تدفع مفهوم اللفظ اهـ. والتخصيص هو بيان عدم إرادة بعض ما يتناول اللفظ، فيبقى الباقي بذلك النظم بعينه، فإن العام إذا خص منه البعض بقي الحكم فيما وراءه بلفظ العام بعينه، فلم يكن التخصيص نسخاً؛ لأن النسخ بيان انتهاء مدة الحكم الثابت، والتخصيص بيان أن المخصوص لم يكن مراداً بالعدم، فلا يكون رفعاً بعد الثبوت، بل منعاً عن الدخول في حكم العام، ولهذا قلنا: التخصيص لا يكون إلا مقارناً لأنه بيان محض، وشرط النسخ أن يكون متأخراً فيكون تبديلاً لا بياناً محضاً، فلا نسلم أن الزيادة على النص كالتخصيص مطلقاً (عيني ٦: ٣٨٠).

ولا شك أن الحكم بشاهد ويمين رفع لحكم الشاهدين والشاهد والمرأتين، أي رفع لزوم العدد الذي اقتضاه لفظ النص، فكيف يقول الحافظ: إنه لا رفع ههنا وأن الناسخ والمنسوخ لم يتواردا على محل واحد؟ قال: كما في قوله تعالى: ﴿وأحل لكم ما وراء ذلكم﴾ وأجمعوا على تحريم نكاح العمة مع بنت أخيها، وسند الإجماع في ذلك السنة الثابتة اهـ قلنا: فالزيادة إنما هي بالإجماع دون خبر الواحد، والخبر لم يكن ظنياً عند أهل الإجماع بل قطعياً وإن كان قد وصل إلينا بخبر الآحاد، قال: وكذلك قطع رجل السارق في المرة الثانية، وأمثلة ذلك كثيرة اهـ. قلنا: هذه زيادة حكم مستقل بنفسه لم يتعرض له النص نفياً ولا إثباتاً، فليس من الزيادة التي منعناها مع أن ذلك مما قد أجمع عليه أيضاً، ويجوز الزيادة على النص بالأجماع مطلقاً لكونه قطعياً فافهم.

الجواب عن إيراد الحافظ على الحنفية أنهم زادوا على النص في مسائل كثيرة:

قال: وقد أخذ من رد الحكم بالشاهد واليمين لكونه زيادة على القرآن بأحاديث كثيرة في

تذكر إحداهما الأخرى ما كان يصنع بذكر هذه الأخرى؟ رواه البخارى (٢٠٦:٥).

أحكام كثيرة كلها زائدة على ما فى القرآن، ثم ذكر لها أمثلة تشتمل على نحو من خمسة عشر مسائل تتضمن الزيادة على الكتاب ظاهرا، والجواب ما قدمناه أنا لا نمنع زيادة حكم مستقل بنفسه لم يعرض النص له لا إثباتا ولا نفيا، وإنما نمنع الزيادة التى تدفع معنى اللفظ بخبر الواحد، ولا نمنع الزيادة على النص بالإجماع أو السنة المتواترة مطلقا، وكل ما ذكره الحافظ لا يخلو من أحد هذين الوجهين، كمسألة الوضوء بالنبذ فإن النص إنما ورد بوجوب غسل الأعضاء بالماء، وأما أن النبذ إذا كان رقيقا سائلا غير مسكر ماء أم لا؟ فلم يتعرض له مع ما مر فى الخبر، والأول من رجوع أبى حنيفة عن ذلك، وكذا الوضوء من القهقهة، ومن القىء حكم مستقل بنفسه لم يتعرض له النص لا نفيا ولا إثباتا.

وأما إيجاب المضمضة والاستنشاق فى الغسل فلأن قوله: ﴿وإن كنتم جنبا فاطهروا﴾ بصيغة المبالغة يدل على وجوب غسل ما يمكن غسله من البدن من غير مشقة، فلم يكن زائدا على النص بالسنة بل ثابتا بدلالة النص، وزيد الاستبراء فى المسبية لأن قوله: ﴿والمحصات من النساء إلا ما ملكت أيمانكم﴾ إنما يفيد جواز وطئ المسبية فى الجملة لا بمجرد ثبوت الملك معا بل بشرط ارتفاع الموانع من الحيض والنفاس مثلا، فهو عام فى أفراد المسبيات لا فى أوقات جواز الوطئ وأحواله، فهذه أيضا زيادة حكم لم يتعرض له النص، وإنما لا يقطع من سرق ما يسرع إليه الفساد، لأن النص إنما تعرض لحكم السارق، وأما إن السارق من هو؟ فلم يتعرض له، فيجوز الرجوع فيه إلى السنة كما يجوز إلى اللغة.

وإنما جازت شهادة المرأة الواحدة فى الولادة لأن نص الاستشهاد لم يتعرض لما يطلع عليه الرجال، وإنما تعرض لما يستوى فى الاطلاع عليه الرجال والنساء جميعا، وإنما لم يجز القود إلا بالسيف لأن نص القصاص لم يتعرض لكيفيته أصلا، ولم تجز الجمعة إلا فى مصر جامع لكون النص ساكتا عن المحل بالمرء، وإنما تعرض لإيجابها إذا نودى لها، وأما أنها فى أى موضع ينادى لها وفى أى وقت؟ فمسكوت عنه، وكذا لم يتعرض النص لكيفية قطع اليدين فى السرقة، والأمر لا يفيد الفور فلم يكن النهى عن القطع فى الغزو زيادة عليه.

وكذلك آية الميراث إنما تعرضت لأحكام ميراث المسلمين لقوله تعالى: ﴿يوصيكم الله فى أولادكم﴾ الآية، ولم يتعرض لميراث الكفار ولا لميراث المسلم والكافر، فقوله ﷺ: «لا يرث الكافر المسلم» ليس بزيادة على النص بالمعنى الذى منعناها به، وكذا قولنا: لا يؤكل الطافى من

السماك، لأن النص إنما تعرض لإباحة صيد البحر، وما مات بنفسه ليس من الصيد فى شىء، وتحريم كل ذى ناب من السباع ومخلب من الطير والنهى عن قتل الوالد بالولد وحرمان القتل من ميراث المقتول ثابت بالإجماع، كما لا يخفى. قال: وأجابوا بأنها أحاديث شهيرة فوجب العمل بها لشهرتها. (قلنا: لا نقول بذلك ولا تلتزم الشهرة فى جميعها، فالأصل الذى نحن عليه فيه الكفاية).

الجواب عن دعوى الحافظ الشهرة فى حديث القضاء باليمين والشاهد:

قال: فيقال لهم: وحديث القضاء بالشاهد واليمين جاء من طرق كثيرة كمشهورة بل ثبت من طريق صحيحة متعددة، (قلنا: إن كان المراد بهذه الشهرة الشهرة عندهم فلا يلزمنا ذلك، وإن كان المراد الشهرة عند الكل فلا نسلم ذلك، لأن الشهرة عند الكل ممنوعة، كيف وقد أنكرها الزهرى وجعلها بدعة وأنكرها عطاء وقال: أول من قضى بها عبد الملك ورجع عنها الخليفة الراشد عمر بن عبد العزيز، ومنع من القضاء بها وترك العمل بها فقهاء العراق والشام والليث بن سعد الإمام والأندلسيون من أصحاب مالك، وأشار البخارى إلى تركها كما تقدم. وأما وروده من طرق كثيرة فمسلم، ولكنها مجموعها لا تفيد الشهرة، وإنما تفيد أن للحديث أصلا، وقد تقدم أنها حكاية فعل لا تفيد العموم، والخصم لم يجرها على العموم أيضا وإنما أخذ بها فى الأموال خاصة، ونحن أخذنا بها فى قضايا لا تختص برجل معن بل تتعلق بجماعة المسلمين، وجعلناها فى الأموال وفيما يختص برجل معين سببا للصالح بدليل حديث زبيب، كما تقدم).

قال: فمنها: ما أخرجه مسلم من حديث ابن عباس أن رسول الله ﷺ قضى بيمين وشاهد (قلنا: قد تقدم عن ابن معين أنه قال: ليس بمحفوظ وأن البخارى رماه بالانقطاع، وكذا الطحاوى وابن القطان. فقول من صححه معارض بقول من تكلم فيه) قال: ومنها: حديث أبى هريرة أن النبى ﷺ قضى باليمين مع الشاهد (قد تقدم ما فيه وأن أبا حاتم أنكر صحته، وربيعه رأى أيضا لم يعتمد عليه وهو الذى تفرد بروايته).

الكلام على حديث جابر فى هذا الباب:

قال: ومنها حديث جابر مثل حديث أبى هريرة أخرجه الترمذى وابن ماجه وصححه ابن خزيمة وأبو عوانة (قلنا: قد اختلف فيه على جعفر، فعبد الوهاب الثقفى يرويه عن جعفر بن محمد عن أبيه عن جابر عن النبى ﷺ، وعبد العزيز بن سلمة وغيره يروونه عن جعفر عن أبيه عن على

عن النبي ﷺ. ومالك وسفيان وإسماعيل بن جعفر وغيرهم يروونه عن جعفر عن أبيه عن النبي ﷺ مرسلاً، فالحديث مضطرب سنداً، ورجح صاحب التمهيد والترمذي الإرسال. وقال البيهقي في المعرفة: إن الشافعي لم يحتج بهذا الحديث في هذه المسألة لذهاب بعض الحفاظ إلى كونه غلطاً، كذا في "الجوهر النقي" (٢: ٢٤٨)، وقال أبو حاتم في "العلل": أخطأ عبد الوهاب في هذا الحديث إنما هو جعفر عن أبيه أن النبي ﷺ مرسل (١: ٤٦٧).

الجواب عن قول الحافظ: إن في الباب عن نحو من عشرين من الصحابة:

قال: وفي الباب عن نحو من عشرين^(١) من الصحابة فيها الحسان والضعاف، وبدون ذلك تثبت الشهرة اهـ. قلنا: قد بلغوا طريقه هذا العدد بجعلهم الحديث الواحد عدة أحاديث، مثلاً حديث جابر هذا قد اضطربت الرواة فيه، يرويه بعضهم عن جعفر عن أبيه عن علي، وبعضهم يقول: عن جعفر عن أبيه عن جابر، وبعضهم عن جعفر عن أبيه عن النبي ﷺ مرسلاً فجعلوه ثلاثة أحاديث، وفي الحقيقة هو حديث واحد قد اختلف فيه على جعفر.

وكذا حديث سعد بن عباد قد اختلف فيه على ربيعة، فروى بعضهم عنه: أخبرني ابن سعد بن عباد قال: وجدنا في كتاب سعد أن النبي ﷺ قضى باليمين مع الشاهد. رواه الترمذي هكذا غير مسمى، وفي رواية عند أحمد وغيره عن سعيد بن عمرو بن شرحبيل بن سعيد بن سعد ابن عباد قال: وجدت في كتاب سعيد بن سعد بن عباد أن عمارة بن حزم شهد الحديث. وفي رواية عند البيهقي في سننه من رواية سعيد بن عمرو بن شرحبيل بن سعد أنه وجد في كتاب آباءه هذا ما وقع أو ذكر عمرو بن حزم والمغيرة بن شعبة قالوا: بينا نحن عند رسول الله ﷺ فجعل رسول الله ﷺ يمين صاحب الحق مع شاهده فاقطع بذلك حقه (عيني ٦: ٣٨٢)، فالحديث واحد قد اختلف فيه على رواه جعله مرة من مسانيد سعد بن عباد وأخرى من مسند عمارة بن حزم، وتارة من مسند عمرو بن حزم والمغيرة، وأخرى من مسند سعيد بن سعد بن عباد فإنه صحابي

(١) قال في "التلخيص" (ص ٤١٠): ذكر ابن الجوزي في التحقيق عدد من رواه فزاد على عشرين صحابياً، وأصح طرق حديث ابن عباس ثم حديث أبي هريرة وعدهم في "النيل" (٨: ٥٤٤)، فقال: ابن عباس وجابر وعمارة بن حزم وعلي بن أبي طالب وأبو هريرة وسرق وسعد بن عباد وزبيب وعمر بن الخطاب والمغيرة وزيد بن ثابت وعبد الله بن عمرو بن العاص وعبد الله بن عمر بن الخطاب وأبو سعيد الخدري وبلال بن الحارث وسلمة بن قيس وعامر بن ربيعة وسهل بن سعيد وتميم الداري وأم سلمة وأنس هؤلاء أحد وعشرون رجلاً من الصحابة.

أيضا فقالوا: هذه خمسة أحاديث وليس في الحقيقة إلا واحد قد اضطربوا في إسناده.

وكذا حديث زيد بن ثابت قد اختلف فيه على سهيل بن أبي صالح فرواه ربيعة عنه عن أبيه عن أبي هريرة، ورواه زهير بن محمد عنه عن زيد بن ثابت عند ابن عدى والبيهقي، قال ابن عدى: لم يقل: عن سهيل عن أبيه عن زيد غير زهير. وقال أبو عمر في التمهيد: هذا خطأ، والصواب: عن أبيه عن أبي هريرة. وقال ابن حبان: زيد بن ثابت وهم من زهير بن محمد (عيني ٣٨٢: ٦)، وقدم تقدم مثله عن أبي حاتم، فالحديث واحد وهم الراوي فيه فجعله عن زيد فقالوا: هذان حديثان. وكذلك حديث الزبيب رواه أبو داود عن أحمد بن عبدة عن عمار بن شعيب بن عبد الله الزبيب ثني أبي سمعت جدى الزبيب فصحفه بعض الرواة فقال: عن أحمد بن عبدة حدثنا عباد عن شعيب بن عبد الله بن الزبير عن أبيه عن جده الزبير بن العوام أن النبي ﷺ قضى بيمين مع الشاهد. ذكره الحافظ أبو سعيد في "كتاب الشهود" (عيني ٣٨٣: ٦)، فجعلوه حديثين: أحدهما: عن زبيب وآخر عن الزبير بن العوام، وليس هو إلا حديثا واحدا قد صفحه بعض من لا معرفة له بالإسناد، فجعل الزبيب (ببائين) زبير: بباء (وراء في آخره)، وزعموا أن في الباب عن نحو من عشرين من الصحابة، فإن كان هذا هو طريق الشهرة وتعدد الطرق فعلى الشهرة السلام. وأما حديث سرق فأخرجه ابن ماجة من رواية عبد الله بن يزيد مولى المنبث عن رجل من أهل مصر عن سرق أن رسول الله ﷺ أجاز شهادة الرجل مع يمين الطالب وهذا فيه مجهول (عيني ٣٨٢: ٦)، وأما حديث عبد الله بن عمرو فرواه محمد بن عبد الله بن عبيد بن عمير الليثي عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده وهو غير ثقة تركه غير واحد وضعفوه كما مر. وأما حديث زبيب بن ثعلبة فرواه أبو داود وقد تقدم أنه حجة لنا لا علينا، وقد صفحه^(١) بعضهم فقال: زبيب بنت ثعلبة، وزادوا بها عدد الرواة. وليس ذلك من الإنصاف في شيء. وأما حديث عبد الله بن عمر فأخرجه ابن عدى من رواية أبي حذافة السهمي عن مالك عن نافع عن ابن عمر. وقال: هذا بهذا الإسناد باطل. قال أبو عمر: حديث أبي حذافة منكر. وأما حديث رجل له صحبة، فأخرجه البيهقي في سننه من حديث الشافعي: أخبرنا إبراهيم بن محمد عن ربيعة بن عثمان عن معاذ بن عبد الرحمن عن ابن عباس، وآخر له صحبة، وقد ذكرنا أن إبراهيم بن محمد مكشوف الحال يرمى بالكذب، وربيعه منكر الحديث. قاله أبو حاتم، والبسط في "العمدة" (عيني ٣٨٣: ٦).

(١) كما في رواية عند الطبراني، ذكره الهيثمي في "مجمع الزوائد".

وحديث بلال بن الحارث رواه الطبراني بلفظ: أن النبي ﷺ قضى باليمين والشاهد، ورجاله ثقات، وحديث أبي سعيد رواه أيضا بهذا اللفظ وفيه عبد الرحمن بن زيد بن أسلم وهو ضعيف، كما في "مجمع الزوائد" (٤: ٢٠٢)، والستة الباقون لم أقف على أحاديثهم ومن خرجها وحديث عمر ذكره ابن حزم موقوفا عليه من قوله ولم يذكر سنده، وقد صح عنه خلافه، كما سيأتي.

الجواب عن قول الحافظ: إن دعوى نسخه مردودة:

قال الحافظ: ودعوى نسخه مردودة لأن النسخ لا يثبت بالاحتمال اهـ. ورده العيني بأن قوله ﷺ: «اليمين على المدعى عليه» وقوله: «البينة على المدعى واليمين على من أنكر» يرد ما قاله، وكذا قوله: «شاهدك أو يمينه» مع ظاهر القرآن لأنه أوجب عند عدم الرجلين قبول رجل وامرأتين. وإذا وجد شاهد واحد فالرجلان معدومان ففي قبوله مع اليمين نفى ما اقتضته الآية (وهي غير منسوخة إجماعا). فلا بد أن يكون معارضها منسوخا أو مؤولا) ويؤيد من يدعى النسخ أن الأشعث إنما وفد سنة عشرة وقد قال له رسول الله ﷺ: «شاهدك أو يمينه» وأيضا فإنه تعالى قال: ﴿مَنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ﴾ (واحتجوا به على وجوب عدالة الشاهد وأن لا يكون متهما في شهادته كما مر)، وليس المدعى بشاهد واجد ممن يرضى باستحقاق ما يدعيه بقوله ويمينه اهـ.

وقال الجصاص: وأيضا فلما كان حكم القرآن في الشاهدين والرجل والمرأتين مستعملا ثابتا وكانت أخبار الشاهد واليمين مختلفا فيها وجب أن يكون خبر الشاهد واليمين منسوخا بالقرآن، لأنه لو كان ثابتا لاتفق على استعمال حكمه كاتفاقهم على استعمال حكم القرآن اهـ (١: ٥١٨)، والحق أنه لا حاجة بنا إلى القول بالنسخ، بل هو خاص عندنا بقضايا تتعلق بجماعة المسلمين دون رجل معين، والخصم لا يقول بعمومه أيضا بل يخصه بالأموال، أو نقول: إن رسول الله ﷺ جعل اليمين مع الشاهد سببا للمصلح دون القضاء بالدعوى بدليل حديث زبيب بن ثعلبة عند أبي داود وقد مر الكلام فيه مستوفى.

الجواب عن قول الإمام الشافعي رحمه الله: إن القضاء بشاهد ويمين لا يخالف نص القرآن:

قال الحافظ: وقال الشافعي: القضاء بشاهد، ويمين لا يخالف ظاهر القرآن لأنه لم يمنع

أن يجوز أقل مما نص عليه (قلنا: وكيف يقول الشافعي رحمه الله ذلك وقد أجمعنا على أن قوله تعالى: ﴿فاستشهدوا عليهن أربعة منكم﴾، وقوله: ﴿والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم﴾ الآية، يمنع أن يجوز في الشهادة على الزنا أقل مما نص عليه. وكذا قوله: ﴿فاجلدوهم ثمانين جلدة﴾ وكذا قوله: ﴿فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة﴾ يمنع أن يجوز في حد القاذف والزاني أقل مما نص عليه، فكيف لا يدل قوله: ﴿واستشهدوا شهيدين من رجالكم﴾، وقوله: ﴿وأشهدوا ذوي عدل منكم﴾ على المنع من أن يجوز في الشهادة أقل مما نص عليه لا سيما وقد نص على العدد أيضا فيما إذا لم يكونا رجلين مع أن الحال تقتضي التوسع وجواز التقليل فقال: ﴿فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان﴾ ولم يقل: فرجل ويمين، ولم يكتف بذلك بل نص على علة التعدد في قوله: ﴿أن تضل إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى﴾، فالحق ما قاله الجصاص وغيره أن المفهوم منه الذي لا يرتاب به أحد من سامعي الآية من أهل اللغة حظر قبول أقل من شاهدين، أو رجل وامرأتين، كما مر.

الجواب عن قول الحافظ: إن الحنفية لا يقولون بالمفهوم فضلا عن مفهوم العدد:

قال: يعني والمخالف لذلك لا يقول بالمفهوم فضلا عن مفهوم العدد، والله أعلم (٢٠٨:٥). قلت: لو عكس الإضراب لكان أولى فإن عدم قولنا بالمفهوم أى مفهوم الصفة والشرط مسلم، وأما عدم قولنا بمفهوم العدد ففيه خلاف. قال في "شرح مسلم الثبوت": واختلف الحنفية فيه أى في مفهوم العدد فمنهم منكر له - كالإمام فخر الإسلام وشمس الأئمة - ومنهم قائل كالطحاوي^(١) وأبي بكر الرازي. قال الشيخ أبو بكر: قد كنت أسمع كثيرا من شيوخنا يقولون في الخصوص بالعدد أنه يدل على أن ما عداه حكمه بخلافه، ويؤيده ما في الهداية ردا على الشافعي: القياس على الفواسق ممتنع لما فيه من إبطال العدد اهـ. وأيضا فإن النزاع في مفهوم العدد إنما هو في نفى الحكم الثابت بعدد معين عما زاد عليه كما فيه أيضا (ص ٣٠٦) لا في خطر التقليل منه فيجوز عند البعض الزيادة على الخمس الفواسق المذكورة في الحديث، ولا يجوز التقليل منها اتفاقا، فلو قال أحد بحرمة قتل واحد من الخمس لكان قولنا باطلا، فافهم، على أن خطر أقل من شاهدين، أو رجل وامرأتين ليس ثابتا بمفهوم العدد فقط بل بعبارة النص وفحواه ودلالته، كما مر.

(١) قلت: والطحاوي أعرف الناس بمذاهب العلماء لا سيما بمذهب الحنفية، فافهم.

الجواب عن قول الإمام الشافعى فى " الأم " :

وقال الإمام الشافعى فى الأم وغيره ما ملخصه: أنه لو كان القضاء بشاهد ويمين مخالفا للكتاب لأنه شرط فى الاستشهاد أن يكون رجلين أو رجلا وامرأتين يكون إجازة شهادة أهل الذمة بعضهم على بعض مخالفا له أيضا، لأنه شرط أن يكونا من رجال المؤمنين، وكذا يكون إجازة شهادة المرأة الواحدة فى الولادة وغيره (من عيوب النساء) مخالفا له أيضا، وكذا يكون القضاء بالدية للمدعى فى القسامة بالإيمان أيضا مخالفا اهـ.

والجواب أن الآية لم تتعرض للعقود الواقعة بين الكفار فيما بينهم أو بين المسلمين والكفار لقوله فى الابتداء: ﴿يا أيها الذين آمنوا إذا تداينتم بدين﴾ الآية، فكيف يكون شهادة الكفار فيما سكت عنه ولم تتعرض له مخالفا لما نطقت به، وكذا لم تتعرض لأمر لا يمكن فيه الاستشهاد لدلالة قوله: ﴿فاستشهدوا﴾ على أنه حكم ما يمكن فيه الاستشهاد من المعاملات والقسامة خارجة عنه كما لا يخفى، لأنها لا تكون إلا فى قتل وجدة فى محلة أو قرابة ولم يدر قاتله، وكذا قوله: ﴿فاستشهدوا شهيدين من رجالكم فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان﴾ صريح فى أنه حكم ما يكون الرجال والنساء فى الإطلاع عليه سواء، فلم يتعرض لما لا يمكن فيه استشهاد الرجال، ولا يطلع عليه غير النساء بل النص ساكت عنه، فليس قولنا بالقضاء بيمين المدعى فى القسامة وبشهادة القابلة فى الولاد مخالفا للكتاب، بل هو زيادة حكم مستقل بنفسه لم يتعرض له النص لا إثباتا ولا نفيا، بخلاف القضاء بيمين وشاهد فإنكم تجوزونه فى عين تلك المعاملات التى شرط الله فيها استشهاد رجلين، أو رجل وامرأتين، فيكون مخالفا للكتاب لا محالة، ولما ثبت التعارض فالسبيل الترجيح. وترجيح الكتاب والسنة المشهورة المتفق عليها ظاهر، فيرجحان عليه، ويؤول حديث القضاء باليمين، والشاهد على ما ذكرناه سابقا.

الرد على الموفق وابن القيم فى قولهما: إن الآية واردة فى التحمل دون الأداء:

وقال الموفق فى " المغنى " (١٢: ١١) وتبعه ابن القيم فى " الأعلام " (٣٢: ١): إن الآية واردة فى التحمل دون الأداء، ولهذا قال: ﴿أن تضل إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى﴾، والنزاع فى الأداء اهـ. والجواب أنا أجمعنا نحن أنتم على أن حال الأداء أقوى من حال التحمل بدليل كون الكافر والعبد والصبي أهلا للتحمل دون الأداء كما مر فى باب الشهادات، فإذا كان العدد شرطا عند التحمل، وهو أدنى فلأن يكون شرطا عند الأداء، وهو أقوى أولى، وهذا من باب دلالة النص

لا من باب القياس، كما عرف في الأصول، وأيضا فيلزمكم أن لا تتفقوا باليمين والشاهد إلا لمن كان استشهد عند التحمل شهيدين أو رجلا وامرأتين وأنتم لا تلتزمونونه، فلم تكن الآية واردة عندكم في شيء لا في التحمل ولا في الأداء وفيه إبطال حكم النص رأسا، ولا يخفى وأنه وبطلانه، فالقضاء بما قضى الله به ورسوله أولى من قضاء من أبطل قضاءهما.

وأیضا فلا يخفى أن الغرض من الإشهاد على العقد إنما هو إثباته عند التجاحد فقد تضمن لا محالة استشهاد الشاهدين أو الرجل والمرأتين على العقد عند الحاكم وإلزامه الحكم به، وإذا كان كذلك، فظاهر اللفظ يقتضى الإيجاب لأنه أمر فقد ألزم الله الحاكم الحكم بالعدد المذكور لقيام الإجماع على كون الأمر للوجوب ههنا. وأيضا فلو كانت الآية واردة في التحمل دون الأداء لزم رد شهادة مسلم أو حر أو بالغ أو عدل كان كافرا عند التحمل، أو عبدا، أو صبيا، أو غير عدل، ثم أسلم، أو عتق، أو بلغ، أو صار عدلا وقت الأداء لكون الإسلام والحرية والبلوغ والعدالة شرطا في الاستشهاد لقوله: ﴿فاستشهدوا شهيدين من رجالكم﴾ (أى الأحرار البالغين المسلمين بدليل الخطاب كما مر في باب الشهادات) ولقوله: ﴿من ترضون من الشهداء﴾ وقد حملتموه على التحمل فلا بد من اشتراط كل ذلك عنده، وهو خلاف الإجماع، لأن شهادة هؤلاء المذكورين مقبولة إجماعا كما تقدم، فبطل حملكم الآية على التحمل فقط.

وايضا: قد انتظمت الآية شيئين من أمر الشهود: أحدهما العدد والآخر الصفة، وهى أن يكونوا أحرارا مرضيين لقوله تعالى: ﴿من رجالكم﴾ وقوله: ﴿من ترضون من الشهداء﴾ وبالإجماع لا يجوز إسقاط الصفة المشروطة لهم والاقتصار على ما دونها عند الأداء، فلا يجوز إسقاط العدد أيضا إذا كانت الآية مقتضية لاستيفاء الأمرين في تنفيذ الحكم بها وهو العدد والعدالة، فغير جائز إسقاط واحد منهما عند الأداء، والعدد أولى بالاعتبار من العدالة والرضا لأن العدد معلوم من جهة اليقين، والعدالة إنما تثبتها من طريق الظاهر لا من طريق الحقيقة، فلما لم يجز إسقاط العدالة المشروطة من طريق الظاهر لم يجز إسقاط العدد المعلوم من جهة الحقيقة واليقين، قاله الجصاص (١: ٥١٤).

وأیضا فقوله: ﴿ذلكم أقسط عند الله وأقوم للشهادة وأدنى أن لا ترتابوا﴾ يدل على كون الآية واردة في الشهادة - أى أدائها - دون الاستشهاد والتحمل فقط، لأن الشهادة غير التحمل، ولأن نفى أسباب التهمة والريب ونحوه إنما يحتاج إليه عند الأداء والتجاحد، كما لا يخفى.

وأيضاً: فلما أراد الله الاحتياط في إجازة شهادة النساء، أوجب شهادة المراتين ثم قال: ﴿ذلكم أقسط عند الله وأقوم للشهادة وأدنى أن لا ترتابوا﴾ فنفي ذلك أسباب التهمة والريب والنسيان، وفي مضمون ذلك ما ينفي قبول يمين الطالب والحكم به يمينه لما فيه من الحكم بغير ما أمر به من الاحتياط والاستظهار ونفي الريب والشك. وفي قبول يمينه أعظم الريب والشك وأكبر التهمة وذلك خلاف مقتضى الآية، فافهم (الأحكام للجصاص).

الرد على ابن حزم في قوله: إن الحنفية

يحتجون بالمرسل والضعيف، فكيف لم يحتجوا به ههنا؟

واندحض بذلك كله ما قاله ابن حزم في "المحلى": والعجب من أصحاب أبي حنيفة يقولون دهرهم كله: المسند^(١) والمرسل سواء في كل بلية يقولون بها، ثم يردون حديث جابر بأن هذا أرسله غير الثقفى وأنه روى مرسلًا من طريق سعيد بن المسيب وغيره فأعجبوا لعدم الحياء ورقة الدين إلخ (٤٠٥:٩).

قلنا: لا يعدم الحياء إلا من حرم الفقه وليس رقيق الدين إلا من فاته الدراية، فإن الحنفية إنما يقبلون المرسل، وكل حديث ضعيف إذا كان فيه حكم مستقل بنفسه لم يتعرض له النص لأن الحديث الضعيف مقدم عندهم على آراء الرجال، وأولاً إذا كان فيه زيادة على النص تدفع لفظه ومغناه، فلا يقبلون فيه خبر الآحاد مطلقاً، ولو كان مسنداً بأصح الأسانيد، لأن خبر الواحد لا يصلح معارضا للقطعي وقد أمرنا الله ورسوله بمراعاة الحدود وأن ننزل الأشياء منازلها، والذي ذكرنا من علة الإرسال والانقطاع، وضعيف الرواة في أحاديث الباب كله لإلزام الخصم، وإلّا فقد بينا أنها لو صحت وسلمت من العلل كلها لم تصلح للزيادة على النص لكونها آحاداً، وإنما العجب ممن يرد المراسيل، والأحاديث الضعاف برأيه مطلقاً سواء عارضت الكتاب، والسنة المشورة، أو لم تعارض، فانظر من هو عديم الحياء ورقيق الدين؟

قال: وعجب آخر. وهو أنهم يقضون بالنكول في الدماء (كلا! فإنهم لا يقضون بالنكول في الحدود والقصاص) والأموال فيعطون المدعى بلا شاهد ولا يمين لكن بدعواه المجردة (كلا! بل بنكول المدعى عليه عن اليمين) وإن كان يهودياً أو نصرانياً برأيهم الفاسد (كلا! بل بالنصوص،

(١) لم نقل بذلك قط، بل المسند أولى عندنا من المرسل وكان المرسل حجة أيضاً إذا لم يعارض أقوى منه، كما مر في المقدمة.

٥١١٧- أنبأنا ابن عيينة أخبرني عمرو بن دينار عن أبي جعفر أن العباس بن عبد المطلب قال لعمر بن الخطاب: إن رسول الله ﷺ أقطع لي البحرين. فقال له عمر: شهودك من؟ قال: المغيرة بن شعبة، قال: ومن معه؟ قال: ليس معه أحد. قال عمر:

كما سيأتي) ويردون الحكم باليمين والشاهد اهـ. قلنا: إنما نقضى بالنكول لكونه إقرارا من المدعى عليه بحق المدعى والمرأ يؤخذ بإقراره إجماعا، ولو كان خصمه يهوديا، أو نصرانيا، أو مجوسيا، أو وثنيا، وليس الحكم بالنكول مخالفا للنص لكونه ساكتا عما إذا لم يحلف المدعى عليه، وقد ورد في الأخبار ما يدل على القضاء بالنكول فقضينا به، وذلك عين الاتباع للنص والأثر، ولكن أهل الظاهر لا يفقهون.

وأیضا: فمن أخبرك أن الحنفية تركوا حديث القضاء بالشاهد واليمين؟ فقد مر أنا عملنا به في بعض القضايا وجعلنا الشاهد واليمين سببا للصلح في بعضها كما فعله النبي ﷺ، ولا دليل في لفظ الحديث على العموم وكل ما رميت الحنفية به من العظام في زعمك فقد ارتكبت ما هو أشد منها في عملك بحديث الشاهد واليمين، فإنك لا تعمل به في الحدود والقصاص ولا معنى له، لأن تخصيص للخبر بلا دليل مع أنك قائل بعمومه، وأيضا فقد ألغيت قول الله تعالى: ﴿واستشهدوا شهيدين من رجالكم فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان﴾ لأن أحدا لا يعجز عن أن يحلف مع الشاهد الواحد، فأى حاجة إلى شاهد آخر؟ فكان ذكره لغوا عندك.

وأیضا: فقد رجحت اليمين على الشاهد، لأن المرأة إذا ادعت تقضى لها بيمينها مع الشاهد مع أنها لو كانت شاهدة لم تقض بشهادتها مع الواحد. وأيضا يلزمك جواز شهادة الكافر على المسلم إذا كان المدعى كافرا والمدعى عليه مسلما وقضيت عليه بشاهد واحد ويمين المدعى، وهذا لو كان شاهدا وحلف على شهادته خمسين يمينا لم تقبل شهادته ولا يمينه على المسلم. وإذا ادعى لنفسه وحلف استحق ما ادعى بقوله ويمينه مع أنه غير مرضى ولا مأمون لا في شهادته ولا في أيمانه، وكذلك شهادة الفاسق مردودة بالنص، ولو كان مدعيا معه شاهد واحد استحق ما ادعاه بيمينه مع أن لا عبرة بشهادته ولا يمينه، وفي كل ذلك دليل على بطلان قولك وتناقض مذهبك، فافهم، ولا تجعل بالإنكار على الأئمة الهدى، فتندم.

قوله: أنبأنا ابن عيينة إلخ. دلالة قوله: فأبى عمر أن يأخذ باليمين مع الشاهد على أنه لا يقضى بالشاهد مع يمين المدعى في الأموال ظاهرة، وتبين بذلك ضعف ما ورد في بعض الروايات أن عمر قضى باليمين مع الشاهد الواحد، كما في "المحلى" بلا سند (٤٠٣: ٩).

فلا إذن، فأبى عمر أن يأخذ باليمين مع الشاهد، فقال له العباس شيئاً، فقال عمر لابن عباس: يا عبد الله! خذ بيد أبيك فأقمه، رواه عبد الرزاق في "المصنف" (كنز العمال)، وسنده صحيح مع إرساله (٣٠٨:٢).

وأما ما رواه الدارقطني من طريق جعفر بن محمد عن أبيه عن علي رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ وأبا بكر وعمر وعثمان كانوا يقضون بشهادة الواحد ويمين المدعى. قال جعفر: والقضاة يقضون بذلك عندنا اليوم (٥١٦:٢). ومن طريق أبي بكر بن أبي سبرة عن أبي الزناد عن عبد الله بن عامر قال: حضرت أبا بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم يقضون باليمين مع الشاهد. وفي الأول طلحة بن زيد قد تركه الأئمة ورموه بالوضع، كما في "التهذيب" (١٦:٤)، وفي الثاني أبو بكر بن أبي سبرة رماه أحمد وابن عدى بالوضع وضعفه آخرون، وقد ذكرنا أن حديث جعفر بن محمد عن النبي ﷺ في هذا الباب مضطرب جداً، فلا حجة فيه، كيف وفي سنده متهم بالوضع والكذب.

قال البيهقي: ورواه أبو بكر بن أبي سبرة عن أبي الزناد عن عبد الله بن عامر حضرت أبا بكر وعمر وعثمان يقضون باليمين مع الشاهد ثم قال: والرواية فيه عنهم ضعيفة وهي عن علي وأبي مشهورة. اهـ. ورده صاحب "الجوهر النقي" وقال: من نظر في الرواية عنهما عرف أنها عنهما أيضاً ضعيفة. ثم قال البيهقي: وفيما روى سليمان عن ربيعة أن عمر بن الخطاب كتب بذلك إلى شريح وهو وإن كان منقطعاً (قلت: بل معضلاً) ففيه تأكيد لرواية ابن أبي سبرة.

قلت: ابن أبي سبرة ضعفه البيهقي رماه أحمد بالوضع، وذكره الذهبي في كتاب الضعفاء ومثل هذا كيف يتقوى بهذا المنقطع. وأيضاً فرواية ابن أبي سبرة فيها ذكر الثلاثة وهذا الأثر المنقطع مقصور على عمر وحده. اهـ (٢٤٩:٢).

قلت: وقول ربيعة هذا يعارضه قول الزهري: إنه بدعة أول من قضى به معاوية، وقول عطاء: كان الأمر على غير ذلك حتى كان عبد الملك، وقول عمر بن عبد العزيز: أنا وجدنا الناس على غير ذلك ومنع من القضاء بالشاهد واليمين، وقول جعفر بن محمد في حديث المتن: فأبى عمر أن يأخذ باليمين مع الشاهد وهو مرسل صحيح الإسناد. فهؤلاء في عددهم أولى بمعرفة قضايا الخلفاء من ربيعة وحده، وبعد التسليم فإنها حكاية فعل لا عموم لها، وقد قلنا بجواز القضاء بالشاهد واليمين في بعض القضايا وبجعلها سبباً للصالح في بعضها، كما تقدم، وهذا هو الجواب عما رواه النسائي من حديث أبي الزناد عن ابن أبي صفية الكوفي أنه حضر شريحاً في مسجد

٥١١٨- وقال ابن حزم: وروينا إنكار الحكم به عن الزهرى وقال: هو بدعة مما أحدثه الناس وأول من قضى به معاوية.

الكوفة قضى باليمين مع الشاهد اه عني (٣٨٣:٦).

وأما ما روى عن عمر بن عبد العزيز أنه قضى باليمين مع الشاهد وأنه كتب إلى عامله بالمدينة أن يقضى به فقد صح عنه رجوعه عن ذلك ومنعه من القضاء إلا بشاهدين أو رجل وامرأتين كما مر، وأما قول الموفق: وليس هو أى قوله عليه السلام: «البينة على المدعى واليمين على من أنكر» للحصر اه (١١:١٢)، فقد رده هو نفسه فى (باب رد اليمين) (١٢:١٢٤)، وسلم كونه للحصر، ورد به على الشافعى قوله برد اليمين على المدعى إذا نكل المدعى عليه، وهل هذا إلا تهافت من القول وتناقض فيه، وأما قوله: بدليل أن اليمين تشرع فى حق المودع إذا ادعى رد الوديعة وتلفها وفى حق الأمانة لظهور جنايتهم وفى حق الملاعن وفى القسامة وتشرع فى حق البائع والمشتري إذا اختلفا فى الثمن والسلعة قائمة اه فمبناه الغفلة عن معنى المدعى والمدعى عليه.

قال فى "الهداية": المدعى من لا يجبر على الخصومة إذا تركها، والمدعى عليه من يجبر على الخصومة. ومعرفة الفرق بينهما من أهم ما يبتنى عليه مسائل الدعوى. قال محمد رحمه الله فى الأصل: المدعى عليه هو المنكر. وهذا صحيح لكن الشأن فى معرفته والترجيح بالفقه عند الخذاق من أصحابنا رحمهم الله، لأن الاعتبار للمعانى دون الصور، فإن المودع إذا قال: رددت الوديعة فالقول له مع اليمين، وإن كان مدعيا للرد صورة لأنه ينكر الضمان اه.

وأما اللعان والقسامة فكلاهما وردا على خلاف القياس، ألا ترى ما فى اللعان من تكرار الأيمان أربع مرات والخامسة باللعنة والغضب وما فى القسامة من عدد الخمسين، وأن الأيمان فى اللعان قامت مقام حد الفرية فى حق الزوج ومقام حد الزنا فى حق المرأة، فوجب أن يقتصر على مورد الحديث، ولا يقاس عليه، وإن أبيتم إلا القياس فابدأوا فى سائر القضايا بيمين المدعى ثم ردوها على المدعى عليه، فإذا نكل ردوها على المدعى كما هو الحكم فى اللعان حيث يبدأ بيمين الزوج اتفاقا ثم بيمين المرأة وفى القسامة عندكم وعند الشافعية حيث قلت بالبداء بأيمان المدعين، فإن لم يحلفوا رددتم اليمين على المدعى عليهم، فإن نكلوا حلفتم المدعين وإلا فقد أبطلتم القياس.

قال ابن حزم: وإنما فى هذا الحديث تحليف المدعين أولا خمسين يمينا بخلاف جميع الدعاوى ثم رد اليمين على المدعى عليهم بخلاف قولهم، فمن أين رأوا أن يقيسوا عليه ضده من تحليف المدعى عليه أولا، فإن نكل حلف المدعى ولم يقيسوا عليه فى تبديع المدعى فى سائر

٥١١٩- وقال عطاء: أول من قضى به عبد الملك بن مروان وأشار إلى إنكاره الحكم بن عتيبة.

الدعاوى وأن يجعلوا الأيمان فى كل دعوى خمسين يمينا، فهل فى التخليط وخلاف السنن وعكس القياس وضعف النظر أكثر من هذا؟ (٣٧٩:٩).

وأما مشروعية اليمين فى حق البائع والمشتري إذا اختلفا فى الثمن والسلعة قائمة فلكون كل واحد منهما مدعيا ومدعى عليه كما سيأتى، وبالجمله فقول أبى حنيفة وأصحابه أقوى ما يكون رواية ودراية فى هذا الباب، وعمدتهم فى ذلك نص الكتاب والسنة المشهورة المتلقى بالقبول عند أولى الألباب، وحديث القضاء بالشهادة واليمين مع ما فيه من كلام المتقدمين والمتأخرين من أئمة الفقهاء وأجلة الحديثين ليس بمشهور ولا متلقى بالقبول، فلا يصلح معارضا لما هو أقوى منه كما تقرر فى الأصول، وظنى أن تأييد الإمام بهذا النمط بأبسط وجه فى هذا الباب مما قد تفردت به من بين الأصحاب، فاغتنم هذا التحقيق الأنيق، فعسى أن لا تجد مثله فى غير هذا الكتاب، والحمد لله العلى الوهاب الملهم الموفق للحق والصواب، وصلى الله على سيدنا النبى محمد أفضل من أوتى الحكمة وفصل الخطاب، وعلى آله خير آل وأصحابه خير أصحاب.

تمتة: روى الدارقطنى من طريق محمد بن الحسن نا حجاج عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال: قال رسول الله ﷺ: «البينة على المدعى واليمين على المدعى عليه» (وسنده حسن)^(١).

وروى من طريق عبد العزيز بن عبد الرحمن (الجزرى) وهو ضعيف وتابعه عبد الله بن عبد الرحمن القرشى وإسحاق بن خالد بن يزيد عند ابن خسرو فى "مسنده" قال، نا أبو حنيفة عن حماد عن إبراهيم عن شريح عن عمر عن النبى ﷺ قال: «البينة على المدعى واليمين على المدعى عليه» زاد ابن خسرو: إذا أنكر (٥١٧:٢) (دارقطنى ٢: ٢٧١ جامع المسانيد).

وأخرج الدارقطنى من طريق طلحة بن مصرف عن مجاهد عن ابن عمر أن النبى ﷺ قال: «المدعى عليه أولى باليمين إلا أن تقوم بينة». والحديث أخرجه ابن حبان فى صحيحه أيضا من طريق مجاهد عن ابن عمر (التعليق المغنى ٥١٧:٢).

ولا شك أن الشاهد الواحد لا يسمى بينة، كما مر بما أغنانا عن الإعادة، فعلى مقتضى

(١) وراه أبو حنيفة أيضا عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده هكذا، كما فى "جامع المسانيد" (٢٧٠:٢).

٥١٢٠- وروى عن عمر بن عبد العزيز الرجوع إلى ترك القضاء به لأنه وجد أهل الشام على خلافه، ومنع منه ابن شبرمة وأبو حنيفة وأصحابه اهـ من "الحلى" ولم يعمل شيئاً من تلك الآثار بشيء، ففيه تصحيح لبعض ما ذكرنا من الآثار عن الجصاص تعليقاً، فإن جزم ابن حزم بشيء حجة عند المحدثين، كما مر ذكره في "المقدمة".

الحديث يكون المدعى عليه أولى باليمين دون المدعى ولو شهد له شاهد، لأن مفاده أنه إذا لم يكن بينة فالمدعى عليه أحق باليمين. وأخرج من طريق مروان بن معاوية عن حجاج بن الصواف ثنى حميد بن هلال عن زيد بن ثابت قال: قضى رسول الله ﷺ أن من طلب عند أخيه طلبه من غير شهداء^(١) فالمطلوب أولى باليمين وسنده صحيح.

قلت: فلا يكون المدعى أولى باليمين مع الشاهد الواحد لكونه طالبا من غير شهداء. وأخرج أيضا من طريق ابن وهب أخبرني يزيد بن عياض (ضعيف بالمرّة ومع ذلك روى عنه الأجلة الثقات كأنس بن عياض وابن وهب ويزيد بن هارون وابن أبي فديك وغيرهم. وليس أدنى حالا من محمد بن عبد الله بن عبيد بن عمير الليثي بل هو أرفع منه) عبد الملك بن عمر (وفى نسخة ابن عبيد وهو من رجال النسائي) عن خرنيق بنت الحصين (صحابية ذكرها الحافظ في "الإصابة" وهي أخت عمران بن الحصين أسلمت وباعت) عن عمران بن الحصين قال: أمر رسول الله ﷺ بشاهدين على المدعى واليمين على المدعى عليه اهـ (٢: ٥١٨).

وفيه رد على من فسر البينة في حديث: البينة على المدعى بما يبين الحق أعم من أن يكون شاهداً واحداً مع اليمين، والحديث ذكرناه اعتضادا لا احتجاجا به، ولا شك أنه صالح للاعتضاد، زاد به عدد رواة الحديث، وفيه رد للقضاء بشاهد واحد مع يمين المدعى لما فيه من التصريح بأنه أمر الله ﷺ المدعى بشاهدين، ويؤيده حديث زيد بن ثابت المتقدم. وبالجملّة فحديث: «البينة على المدعى واليمين على من أنكر» حديث مشهور متلقى بالقبول، وقاعدة كبيرة من قواعد الشرع، وهو ينفي القضاء بيمين وشاهد ورد اليمين على المدعى بعد نكول المدعى عليه، والذي روى في القضاء باليمين والشاهد، أو في رد اليمين ليس متلقى بالقبول، ولا مشهوراً، فلا يصلح معارضا للسنة المشهورة والكتاب. فهو إما مؤول، أو متروك بالمعارضة، وقد تقدم تأويله، فتذكر.

(١) أقل الجمع اثنان اتفاقاً.

باب القضاء بالنكول وأنه كالإقرار

٥١٢١- حدثنا محمد بن يحيى ثنا عمرو بن أبي سلمة أبو حفص التنيسي عن زهير عن ابن جريج عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عن النبي ﷺ قال: «إذا ادعت المرأة طلاق زوجها فجاءت على ذلك بشاهد عدل استحلف^(١) زوجها، فإن حلف بطلت شهادة الشاهد، وإن نكل فنكوله بمنزلة شاهد آخر وجاز طلاقه. رواه ابن ماجه في "سننه" (ص ١٤٨) والدارقطني (٢: ٤٥٢) بهذا السند هكذا بلفظه، وسنده إلى عمرو بن شعيب صحيح على شرط البخاري، فإن محمد بن يحيى هو الذهلي الإمام الحافظ الحجة أخرج له الجماعة إلا مسلم، وعمرو بن أبي سلمة من رجال الجماعة صدوق، وثقه ابن سعد ويونس وغيرهما، وزهير هو ابن محمد التميمي من رجال الجماعة ثقة، وابن جريج من رجال الجماعة لا يسأل عنه.

باب القضاء بالنكول وأنه كالإقرار

قوله: حدثنا محمد بن يحيى إلخ. قال العبد الضعيف: ولا يخفى على الحاذق الفطن أن أحاديث الباب كما توجب القضاء بالنكول كذلك ترد القضاء باليمين والشاهد ورد اليمين على المدعى أيضا، وقوله ﷺ: «إذا ادعت المرأة طلاق زوجها فجاءت على ذلك بشاهد عدل استحلف زوجها» صريح في أن الشاهد الواحد لا يوجب استحقاق المدعى شيئا بيمينه، ولو كان كذلك لقال: استحلف المدعية ولم يستحلف الزوج. وأصرح منه قوله: فإن حلف بطلت شهادة الشاهد، ففيه دلالة على أن الشاهد الواحد لا يفيد المدعى شيئا مع حلف المدعى عليه.

وقوله: وإن نكل فنكوله بمنزلة شاهد آخر وجاز طلاقه، صريح في القضاء بالنكول، وأنه كشهادة المدعى عليه للمدعى بحقه، وليس معناه أنه لا يقضى بنكوله إذا لم يكن للمدعى شاهد، لأنه ﷺ حيث جعل نكول المدعى عليه بمنزلة شهادته للخصم، وشهادة الخصم لخصمه إقرار منه بحقه، والمرأ يؤخذ بإقراره إجماعا فلا بد من القضاء بالنكول مطلقا، سواء كان للمدعى شاهد

(١) واذكر ما كتبنا في حاشية الباب السابق أن الاستحلاف يجري في الطلاق عندنا بلا خلاف، سواء ادعت الطلاق قبل الدخول أو بعده صرح به في "البحر" (٧: ٢٠٩)، وقد أغرب صاحب إنجاح الحاجة حيث قال: الحديث مخالف للمذهب الحنفية فإن عندهم نصاب الشهادة في الحقوق من المال والنكاح والطلاق رجلا أو رجل وامرأتان، انتهى. فحمل الحديث على القضاء بشاهد واحد وليس كذلك، بل فيه القضاء بنكول المدعى عليه عن اليمين وهو عين مذهب الحنفية، فافهم.

صحيفة عمرو بن شعيب

وقال ابن القيم في "الإعلام": قد احتج الأئمة الأربعة والفقهاء قاطبة بصحيفة عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده، ولا يعرف في أئمة الفتوى إلا من احتج إليها واحتج بها، وإنما طعن فيها من لم يتحمل أعباء الفقه والفتوى، كأبي حاتم وابن حزم وغيرهما اهـ. فالحديث حسن صحيح صالح للاحتجاج به.

٥١٢٢- حدثنا يزيد بن هارون عن يحيى بن سعيد الأنصارى عن سالم بن عبد الله بن عمر بن الخطاب أن أباه باع عبداً له بثمانمائة درهم بالبراء، ثم إن صاحب العبد خاصم فيه ابن عمر إلى عثمان فقال عثمان لابن عمر: احلف بالله لقد بعته وما به من داء. فأبى ابن عمر من أن يحلف، فرد عليه عثمان العبد، رواه أبو عبيد (المحلى)، وسنده صحيح رجاله رجال الجماعة.

أولاً. قال الموفق في "المغنى": إن الأئمة أجمعت على صحة الإقرار، ولأن الإقرار إخبار على وجه يُنفى عنه التهمة والريبة، فإن العاقل لا يكذب على نفسه كذبا يضر بها، ولهذا كان أكد من الشهادة، فإن المدعى عليه إذا اعترف لا تسمع عليه الشهادة وإنما تسمع إذا أنكر اهـ (٥: ٢٧١). وبالجملية فجعل النبي ﷺ نكول المدعى عليه بمنزلة شاهد آخر للمدعى دليل على كونه بمنزلة الإقرار، وبالإجماع لا حاجة في الإقرار إلى التكرار فلا مفهوم لقوله: شاهد آخر. وإنما ذكر لفظ الآخر اتفاقاً لكون القضية مفروضة في مدع له شاهد واحد والله تعالى أعلم. واندحض بذلك قول ابن حزم في "المحلى" أنه لم يأت نص بكون النكول بمنزلة الإقرار لا في كتاب ولا في سنة اهـ. فهذا نص من السنة صريح في ما ذهب إليه أبو حنيفة وأصحابه ومن تبعهم ولكن أهل الظاهر لا يفقهون.

قوله: حدثنا يزيد بن هارون إلخ. دلالة على القضاء بنكول المدعى عليه من اليمين ظاهرة، فإن عثمان رضي الله عنه رد العبد على ابن عمر رضي الله عنهما حين أبى أن يحلف. وأورد عليه ابن حزم أنه من العجب أن يكون حكم عثمان بعضه حجة وبعضه ليس بحجة؛ لأنه لم يجز البيع بالبراءة إلا في عيب لم يعلمه البائع وهذا خلاف قولكم اهـ ملخصاً (٩: ٣٧٦). قلنا: لا عجب فيه فإننا أخذنا فيه بقول ابن عمر لكونه أشبه بالسنة وأقرب إلى القياس، كما مرت الإشارة إلى ذلك في (باب البيع بالبراءة) وأخذنا في القضاء بالنكول بقول عثمان، لكون أشبه بالسنة التي فتحنا بها الباب ولم يعرف له مخالف في ذلك من الصحابة.

٥١٢٣- حدثنا حفص بن غياث عن ابن جريج عن ابن أبي مليكة عن ابن عباس أنه أمر ابن أبي مليكة أن يستحلف امرأة فأبت أن تحلف فألزمها ذلك. رواه ابن أبي شيبة (زيلي ٢: ٢١٩)، والمحلى (٩: ٣٧٣)، واللفظ له: وزاد أبو نعيم فيه عن إسماعيل بن عبد الملك الأسدي عن ابن أبي مليكة: فإن لم تحلف فضمنها له وإسماعيل هذا من رجال أبي داود والترمذي وابن ماجه روى عنه الثوري والحماني وعيسى بن يونس وو كيع وأبو نعيم وغيرهم، تركه يحيى القطان ثم كتب عن سفيان عنه وقال ابن معين: ليس به بأس، وهو توثيق منه، ولينه أبو حاتم، وقال البخاري: يكتب حديثه. وقال ابن عدى: هو ممن يكتب حديثه، وضعفه آخرون (تهذيب ١: ٣١٦)، فهو حسن الحديث، وزيادة مثله مقبولة، وجهله ابن حزم، والأمان مرتفع من تجهيله كما مر في المقدمة.

وأما قوله: إن مالك بن أنس روى هذا الخبر عن يحيى بن سعيد الأنصاري عن سالم بن عبد الله فقال فيه عن أبيه فأبى أن يحلف وارتمع العبد، فدل هذا على أنه اختار أن يرتجع العبد فرده إليه عثمان برضاه، فبطل بهذا أن يصح عن عثمان القضاء بالنكول اه فلا راحة له فيه لأن الارتجاع بمعنى الاسترداد وهو مطاوع للرد، يقال: رده عليه فاسترده، وارتمعه سواء كان بالرضا أو بدونه، فلا منافاة بينه وبين ما رواه يزيد بن هارون عن يحيى بن سعيد أن عثمان رده عليه، ولا دلالة في لفظ الاسترداد والارتجاع على الرضا أصلا، ومن ادعى فعلية البيان، وإنكار ابن عمر من ارتجاعه أولا حتى احتاج خصمه إلى الاستعداد عليه من عثمان دليل على عدم رضاه به، فالظاهر أنه ارتجع العبد لحكم عثمان لا برده عليه برضاه، ولا يجوز صرف الكلام عن الظاهر بمجرد الاحتمال، وإلا لم يصح لأحد أبدا استدلال.

قوله: حدثنا حفص بن غياث، إلخ. دلالة على القضاء بالنكول ظاهرة، وأغرب ابن حزم حيث قال: ليس فيه أن ابن عباس ألزم الغرامة بالنكول، إذ ليس للغرامة في الخبر ذكر أصلا اه (٩: ٣٧٦). قلنا: لا حاجة إلى ذكره لأنه هو المفهوم من سياق الخبر وحمله على أنه ألزمها اليمين تأويل بعيد لا يرتضيه أحد من له إلمام باللسان ومسكة بالعلم. لا سيما وقد وقع التصريح بالزام الغرامة فيما رواه أبو نعيم عن إسماعيل بن عبد الملك الأسدي وقول ابن حزم: إنه مجهول لا يدرى أحد من هو؟ رد عليه، فقد روى عنه الثوري والحماني وو كيع وأبو نعيم وغيرهم، ولا يكون مجهولا من روى عنه الأجلة من الثقات، وقد أخرج له أصحاب السنن ولكن ابن حزم مسرف في تجهيل المعروفين.

٥١٢٤- وأخرج الطحاوى فى "مشكله" عن عبد الله بن عون من أهل فلسطين قال: أمرت امرأة وليدة لها أن تضطجع عند زوجها، فحسب أنها جاريته فوقع عليها وهو لا يشعر، فقال عثمان: حلفوه أنه ما يشعر، فإن أبى أن يحلف فارجموه، وإن

قوله: وأخرج الطحاوى إلخ. قال بعض الأحاب: إن فى حديث عثمان ما هو خلاف مذهب الحنفية، وهو الاستحلاف فى حدود القضاء بالنكول فيها وحد الزوجة الأمرة اهـ. قلت: ولكنه مع ذلك موافق لمذهب الحنفية فى وجوب الحد بوطنى امرأة وجدها على فراشه خلافا للأئمة الثلاثة، قال المحقق فى "الفتح" تحت قول الهداية: ومن وجد امرأة على فراشه فرطها فعليه الحد اهـ، خلافا للأئمة الثلاثة -مالك والشافعى وأحمد- قاسوها على المزفوفة بجامع ظن الحل.

لنا: أن المسقط شبهة الحل ولا شبهة ههنا أصلا سوى أن وجدها على فراشه، ومجرد وجود امرأة على فراشه لا يكون دليل الحل ليستند الظن إليه، وهذا لأنه قد ينام على الفراش غير الزوجة من حبايبها الزائرات وقرباتها، فلم يستند إلى ما يصلح دليل حل فكان كما لو ظن المستأجر للخدمة أو المودعة حلالا فوطئها فإنه يحد اهـ (٥: ٤٠). أى ولو ادعى عدم الشعور بأن قال: ظننتها امرأتى، أو جاريتى، كما فى حديث الباب، فإن الرجل لم يقل: ظننت أن جارية امرأتى تحل لى، ولا أنها أحلتها له، وإنما ادعى عدم الشعور بها، ودعوى عدم الشعور غير مسموعة، لأنه لا اشتباه بعد طول الصحبة ولو أعمى، ولأنه يمكنه التمييز بالسؤال وغيره، فعلى مذهب الحنفية يجب الحد ولا حاجة إلى الاستحلاف ولا إلى النكول، ولا حد عليه عند الثلاثة ولا يستحلف. وبالجملة فحديث الباب يوافقنا فى إيجاب الحد على من وطئ امرأة وجدها على فراشه، وفى كون النكول بمنزلة الإقرار فى الجملة يخالفنا فى الاستحلاف، وفى القضاء بالنكول فى هذا الموضع بخصوصه، ويخالف الجمهور فى إيجاب الحد والاستحلاف والشافعية فى القضاء بالنكول مطلقا.

قال الموفق فى "المغنى": الضرب الثانى حقوق الله تعالى، وهى نوعان: أحدهما: الحدود فلا تشرع فيها يمين ولا نعلم فى هذا خلافا، لأنه لو أقر ثم رجع عن إقراره قبل منه وخلقى من غير يمين، فلأن لا يستخلف مع عدم الإقرار أولى، ولأنه يستحب ستره والتعريض للمقربة بالرجوع عن إقراره وللشهود بترك الشهادة والستر عليه. قال عليه السلام لهزال فى قصة ماعز: «يا هزال! لو سترته بثوبك لكان خيرا لك» فلا تشرع فيه يمين بحال اهـ (١٢: ١٢٨)، فاستحلاف الواطئ فى حديث الباب لم يقل به أحد من أئمة المذاهب، وإذا كان كذلك فلا يتم به الاستدلال على كون

حلف فاجلدوه مائة جلدة واجلدوا امرأته مائة جلدة، وجلدوا الوليدة الحد. قال الطحاوى: لا نعلم له مخالفاً من الصحابة ولا منكرًا عليه، يعنى فى الحكم بالنكول وأنه كالإقرار (زيلعى ٢: ٢١٩).

النكول بمنزلة الإقرار فى غير هذا الموضوع، لأنه فرع جواز القضاء بالنكول فى هذا الموضوع ولا قائل به، ولكننا ذكرناه فى المتن تبعاً لبعض الأحباب، وقد تبع فى ذلك الطحاوى حيث قال: فحكم عثمان فى هذا الحديث للنكول بحكم الإقرار ولا نعلم له مخالفاً من الصحابة ولا منكرًا عليه منهم إياه وفى ذلك ما قد شد ما وصفناه اهـ (٢٣٧: ١) من "المختصر من مشكل الآثار".

ولا حجة له فيه، لأنه لو صح به الإجماع على كون النكول بحكم الإقرار يصح به الإجماع على الاستحلاف فى الحدود والقضاء بالنكول فيها أيضاً، وهو خلاف ما ذهب إليه فقهاء الأمصار، كيف والحد فى مثل ذلك مختلف فيه بين الصحابة، فقد روى عبد الرزاق عن ابن جريج أخبرنى عمرو بن دينار أنه سمع طاوساً يقول: قال ابن عباس: إذا أحلت امرأة الرجل أو ابنته أو أخته له جاريتها فليصحبها وهى لها فليجعل به بين ورقيها. قال ابن جريج: وأخبرنى ابن طاوس عن أبيه أنه كان لا يرى به بأساً وقال: هو حلال فإن ولدت فولدها حر والأمة لامرأته ولا يغرم الزوج شيئاً. قال ابن حزم فى "المحلى": أما قول ابن عباس فهو عنه وعن طاوس فى غاية الصحة ولكننا لا نقول به اهـ (٢٥٨: ١١). ولا يخفى أن أمر الزوجة وليدتها بأن تضطجع عند زوجها إحلال^(١) له وطئ أمتها وهو صحيح عند ابن عباس كإعارة ما سواها من الأموال فى إباحة الانتفاع بها، فلم يجب به الحد على الزوج ولا على الوليدة ولا على المرأة، وإذا لم يصح الإجماع على وجوب الحد لم يصح على ما سواه مما اشتمل عليه الخبر.

فالحق أن ذلك اجتهد من عثمان رضى الله عنه حيث رأى الحد واجباً على الواطئ والموطئة جميعاً وقد أصاب فى ذلك لأن إعارة الفروج لا تحل عند الجمهور، وشذ ابن عباس

(١) ولو نوزع فى وجود الإحلال فلا شك أنه وطئ جارية امرأته بإذنها ولا إجماع فى وجوب الحد عليه. قال الموفق فى "المغنى" (١٥٧: ١٠): إذا وطئ جارية امرأته بإذنها فإنه يجلد مائة ولا يرحم إن كان ثيباً، وحكى عن النخعي أنه يعزر ولا حد عليه، لأنه يملك امرأته فكانت له شبهة فى مملوكتها، وعن عمر وعلى وعطاء وقتادة والشافعي ومالك أنه كوطئ الأجنبية سواء أحلتها له، أو لم تحلها، لأنه لا شبهة له فيها لأنه إباحة لوطئ محرمة عليه. وعن ابن مسعود والحسن: إن كان استكرهها فعليه غرم مثلها وتعتق، وإن كانت طارعة فعليه غرم مثلها ويملكها، لأن هذا يروى عن النبى رواه ابن عبد البر وقال: هذا حديث صحيح اهـ.

٥١٢٥- حدثنا شريك عن مغيرة عن الحارث قال: نكل رجل عند شريح عن

بالقول بإباحتها، ورأى أن دعوى عدم الشعور بها غير مسموعة، وهو كذلك عندنا، ورأى الاستخلاف احتيالا للدرء، فإن الحدود تدرئ بالشبهات، وهو منازع في ذلك، لأن دعواه به عدم الشعور بها إن كان شبهة يندرى بها الحد، فلا معنى للاستخلاف لما فيه من معنى الإثبات وهو ينافي الدرء والإسقاط ولا معنى للقضاء بالنكول ههنا، لأنه وإن كان بمنزلة الإقرار، فليس كصريح الإقرار، فلا يصح الحكم به فيما يندرى بالشبهات فافهم، ولعل الله يحدث بعد ذلك أمرا.

قوله: حدثنا شريك إلخ. دلالة على القضاء بالنكول ظاهرة، وبه تبين أن ما روى عن شريح أنه كان يرد اليمين على المدعى بعد نكول المدعى عليه أو كان يقضى بشاهد ويمين ليس على عمومه بل حكاية قضية حال تحتل وجوها عديدة قد تقدمت الإشارة إليها.

تقبل البينة لو أقامها المدعى بعد يمين المدعى عليه

وإذا نكل المدعى عليه عن اليمين وقضى عليه بالنكول لا تسمع يمينه بعده:

وفى الأثر دلالة على أن المدعى عليه إذا نكل، وقضى عليه بالنكول، ثم أراد أن يحلف لا يلتفت إليه والقضاء على حاله "در" (٤: ٦٥٣ مع الشامية)، وفيه أيضا: وتقبل البينة لو أقامها المدعى بعد يمين المدعى عليه وإن قال قبل اليمين: لا بينة لى. "سراج" خلافا لما فى شرح المجمع عن المحيط (لأن حكم اليمين انقطاع الخصومة للحال) إلى غاية إحضار البينة وهو الصحيح. قيل: انقطاعها مطلقا. (شامى) كما تقبل البينة بعد القضاء بالنكول عند العامة وهو الصحيح لقول شريح: اليمين الفاجرة أحق أن ترد من البينة العادلة، ولأن اليمين كالحلف عن البينة فإذا جاء الأصل انتهى الحلف كأنه لم يوجد أصلا (بحر) اهـ.

قال ابن حزم فى "المحلى": رويانا من طريق وكيع نا سفيان الثورى عن هشام بن حسان عن ابن سيرين قال: كان شريح يستحلف الرجل مع بينته ويقبل البينة بعد اليمين ويقول: البينة العادلة أحق من اليمين الفاجرة. وقال البخارى: وقال طاوس وإبراهيم وشريح: البينة العادلة أحق من اليمين الفاجرة. قال الحافظ: أما قول شريح فوصله البغوى فى الجعديات من طريق ابن سيرين عنه قال: من ادعى قضائى فهو عليه حتى يأتى بينة، الحق أحق من قضائى، الحق أحق من يمين فاجرة. وذكر ابن حبيب فى الواضحة بإسناد له عن عمر قال: البينة العادلة خير من اليمين الفاجرة اهـ (٥: ٢١٢).

اليمين، فقضى شريح عليه، فقال الرجل: أنا أحلف، فقال شريح: قد قضى قضائي. رواه

قال ابن حزم: وبالحكم على الحالف إذا أقام الطالب بينة بعد يمين المطلوب يقول سفيان الثوري والليث بن سعد وبه يقول أبو حنيفة والشافعي وأحمد وإسحاق. وقال مالك: إن عرف الطالب أن له بينة فاختر تحليف المطلوب فقد سقط حكم بينة ولا يقضى له بها إن جاء بها بعد ذلك، وأما إن لم يعرف أن له بينة فاختر تحليف المطلوب فحلف ثم وجد بينة فإنه يقضى له بها. وقد روى عنه أنه قال: إن قال الطالب: إن له بينة بعيدة ولكن أحلفه لى الآن ثم إن حضرت بينتي أتيت بها فإنه يجاب إلى ذلك ويحلف له المطلوب ثم يقضى له بينة إذا أحضرها، وقد روى نحو هذا عن شريح. قال ابن حزم: ولا متعلق لأبى حنيفة ومالك والشافعي وأحمد بشريح، لأنهم قد خالفوه في تحليفه مقيم البينة مع بينة، ومن الباطل أن يكون قول شريح حجة في موضع وغير حجة في موضع. قلنا: لا بدع في أن يؤخذ من قول الرجل ما وافق السنة ويترك ما خالفها.

وأيضاً: فإن الجمهور لم يعتمدوا في ذلك قول شريح فقط بل عمدتهم في ذلك قول النبي ﷺ للمدعى: «بينتك أو يمينه، ليس لك إلا ذلك» فحملته على منع الجمع وحملوه على منع الخلو، وهو الصحيح لتأييده بقول عمر وشريح وعامة العلماء فيجوز للمدعى إقامة البينة بعد يمين المدعى عليه، لأن البينة هي الأصل في الحجة لأنها كلام الأجنبية، فأما اليمين فكالحلف عن البينة لأنها كلام الخصم صير إليها للضرورة، فإذا جاء الأصل انتهى حكم الحلف فكأنه لم يوجد أصلاً، (بدائع ٦: ٤٢٩)، وجملة أن المدعى إذا ذكر أن بينته، بعيدة منه أولاً يمكنه إحضارها أولاً يريد إقامتها فطلب اليمين من المدعى عليه أحلف له فإذا حلف ثم أحضر المدعى عليه بينة حكم له، وبهذا قال شريح والشعبي ومالك والثوري والليث والشافعي وأبو حنيفة وأبو يوسف وإسحاق (وعامة العلماء).

وحكى عن ابن أبي ليلى^(١) وداود أن بينته لا تسمع لأن اليمين حجة المدعى عليه فلا تسمع بعدها حجة المدعى كما لا تسمع يمين المدعى عليه بعد بينة المدعى. ولنا قول عمر رضي الله عنه:

(١) وهو قول ابن حزم أيضاً، ولما أورد عليه أنكم تجوزون للقاضي أن يقضى للمدعى بعلمه بعد يمين المدعى عليه أو بإقراره أجاب نعم وكل هذا ليس ببينة لكنه يبين الحق ويقين الحق فرض إنفاذه اهـ (٣٧٢: ٩). قلنا: تسيت ما قدمت يدك فقد جعلت خبر الواحد والبينة من يقين الحق في باب عدم جواز القضاء بالقياس والاستحسان والرأى، وأيضاً فكيف يكون علم القاضي يقين الحق والقضاء به مختلف فيه بين العلماء فمنهم من ذهب إلى عدم جواز القضاء بعلمه، كما ذكرته غير مرة، والقضاء بالبينة لا خلاف فيه فهو أولى بكونه من القضاء بيقين الحق من القضاء بالعلم، فافهم.

ابن أبي شيبه (زيلعي ٢: ٢١٩)، وسنده حسن.

البينة الصادقة أحب إلى من اليمين الفاجرة. وظاهر هذه البينة الصدق (لكونه كلام الأجنبي، وظاهر اليمين الفجور لكونها كلام الخصم يجربها لنفسه مغنما ويدفع عنها مغرماً).

وبهذا اندحض قول ابن حزم: إن قولهم: البينة العادلة خير من اليمين الفاجرة صحيح لو أيقنا أن البينة عادلة عند الله عز وجل وأن يمين الحائف فاجرة بلا شك، وأما إذا لم يوفق فليست الشهادة أولى من اليمين إذ الصدق في كليهما ممكن، وكذا الكذب اهـ. فإن الإيقان بكون أحدهما صادقاً عند الله أو كاذباً عنده ليس بواجب، وإنما الواجب الحكم على الظاهر، ولا شك في ظهور صدق الشاهدين لكونهما أجنبيين على المدعى والمدعى عليه، وقد علم القاضي بعد التهمة بالتركية أو بمعرفته بمالهما، ولا كذلك يمين المدعى عليه، فإن الظاهر كونه متهما فيهما، فافهم. لا سيما إذا شهد الشاهدان على الحالف بأنه أقر بخلاف ما حلف عليه فيتين به أن يمينه كانت فاجرة لأن كذب المدعى عليه أهون من كذب الشاهدين لما ذكرنا) ويلزم من صدقها فجور اليمين المتقدمة (فيه خلاف بين محمد وأبي يوسف ذكره في "البحر" ٦: ٢٠٦)، فتكون أولى، ولأن كل حالة يجب عليه الحق فيها بإقراره يجب عليه بالبينة كما قبل اليمين، وما ذكره لا يصح، لأن البينة الأصل واليمين بدل عنها، ولهذا لا تشرع إلا عند تعذرهما، والبذل يبطل بالقدرة على الأصل كبطلان التيمم بالقدرة على الماء، ولا يبطل الأصل بالقدرة على البذل.

ويدل على الفرق بينها أنهما حال اجتماعهما وإمكان سماعهما تسمع البينة ويحكم بها ولا تسمع اليمين ولا يسأل عنها. "المغنى" (١٢: ١١٠)، ولو قال المدعى: لا بينة لي ثم جاء بالبينة هل يقبل؟ روى الحسن عن أبي حنيفة رحمهما الله تقبل. وعن محمد: لا تقبل. وجه قول محمد أن قوله: لا بينة لي إقرار على نفسه، والإنسان لا يتهم في إقراره على نفسه، فالإتيان بالبينة بعد ذلك رجوع عما أقر به، فلا يصح. وجه رواية الحسن عن أبي حنيفة أن من الجائز أن تكون له بينة لم يعلمها المدعى بأن أقر المدعى عليه بين يدي هؤلاء وهو لا يعلم به، ثم علم بعد ذلك بها، فأمكن التوفيق، فلا يكون الإتيان بالبينة بعد ذلك رجوعاً فتقبل (بدائع ٦: ٢٢٤).

قلت: يؤيد قول أبي حنيفة ما ذكره الموفق في "المغنى" بما نصه: ومن ادعى شهادة عدل فأنكر أن تكون عنده شهادة ثم شهد بها بعد ذلك وقال: كنت أنسيتها. قبلت منه، ولم ترد شهادته. وبهذا قال الثوري والشافعي وإسحاق، ولا أعلم فيه مخالفاً، وذلك لأنه يجوز أن يكون نسيها، وإذا كان ناسياً لها فلا شهادة عنده، فلا نكذبه مع إمكان صدقه اهـ (١٢: ١٥٧).

قلت: وكذلك المدعى إذا لم يعلم بالبينة كان صادقاً في قوله: لا بينة لى ثم علم بها بعد ذلك، فلا نكذه مع إمكان صدقه، والفرق بينهما بما ذكره الموفق لا يخلو عن التحكم والتعسف، والله تعالى أعلم.

لا يستحلف المدعى عليه إلا بعد طلب المدعى يمينه:

فائدة: استدلووا بقوله ﷺ للمدعى: «ألك بينة؟» قال: لا. قال: «فلك يمينه». على أن القاضى يسأل المدعى البينة أولاً، فإن أحضرها قضى بها، وإن عجز عنها لم يستحلف المدعى عليه إلا إذا طلب المدعى يمينه، لأن اليمين حقه. ألا ترى أنه أضيف إليه بحرف اللام فلا بد من طلبه. واستدل أبو حنيفة بما فيه من ترتيب اليمين على فقد البينة أن المدعى لو قال: لى بينة حاضرة أى فى المصر وطلب اليمين لم يستحلف المدعى عليه. وقال أبو يوسف: يستحلف لأن اليمين حقه، فإذا طالبه به يجيبه. ولأبى حنيفة أن ثبت^(١) حق المدعى فى اليمين مرتب على العجز عن إقامة البينة لما روينا، فلا يكون حقه دونه (هداياه مع "الفتح" ٧: ١٦٠).

فائدة: قال: فى "المبسوط": نكول المدعى عليه عن اليمين وجب للقضاء عليه بالمال عندنا (احتراز عن الحد والقصاص ونحوهما)، ولكن ينبغى للقاضى أن يعرض عليه اليمين ثلاث مرات ويخبره فى كل مرة أن من رأيه القضاء بالنكول إلباء لعذره (وهذا على سبيل التدب، فلو قضى عليه بالنكول بعد العرض مرة جاز لكون النكول إقرار أو بدلا، وليس التكرار بشرط فى شىء منهما هو الصحيح، والأول أولى)، (هداية).

دليل عرض اليمين على الناكل ثلاثا:

لما ثبت أنه ﷺ كان إذا تكلم أعاد ثلاثا، وفى حديث: كان لا يراجع بعد ثلاث رواه أبو داود وابن أبى شيبه عن عائشة، قال الشيخ: حديث حسن لغيره (العزى ٣: ١٤٧)، وقد روى أحمد من حديث ابن أبى حذرر الأسلمى أن النبى ﷺ قال له: أعطه حقه - أى اليهودى الذى استعدى عليه رسول الله ﷺ فى أربعة دراهم - فقال: والذى بعثك بالحق ما أقدر عليها. قال: أعطه حقه. قال: والذى بعثك بالحق ما أقدر عليها. قال: أعطه حقه، قال: وكان النبى ﷺ إذا قال

(١) فلا يرد عليه أن اليمين حجة المدعى عليه فكيف يكون حق المدعى؟ لأنه يقول: إنها تكون حجة المدعى عليه بعد عجز المدعى عن البينة وطلبه اليمين، فافهم.

ثلاثاً لم يراجع الحديث. قال فى "مجمع الزوائد": وجاله ثقات إلا أن محمد بن أبى يحيى لم أجد له رواية عن الصحابة فيكون مرسلًا صحيحًا كذا فى "النيل" (٨: ٥٣٠)، واستدل به ابن تيمية فى المنتقى على أن الحاكم يكرر^(١) على الناكل وغيره ثلاثاً، وعند الشافعى يرد اليمين على المدعى، فإن حلف أخذ المال وإن أبى انقطعت المنازعة بينهما، وحجته فى منع القضاء بالنكول أنه سكوت فى نفسه فلا يكون حجة القضاء عليه لأنه محتمل قد يكون للتورع عن اليمين الكاذبة وقد يكون للترفع عن اليمين الصادقة كما فعله عثمان رضى الله عنه وقال: خشيت أن يوافق قدر يميني، فيقال: أصيب بيمينه. (وقد أجبنا حجته فى رد اليمين على المدعى فى الباب السابق).

الجواب عن الحجة العقلية للشافعى

فى رد اليمين على المدعى بعد نكول المدعى عليه:

ولا عبرة للاحتمال فى النكول لأن الشرع ألزمه التورع عن اليمين الكاذبة دون الترفع عن الصادقة (ألا ترى أن عمر حلف حين قضى زيد عليه باليمين وقد مر) فيترجح هذا الجانب فى نكوله، ولأنه لا يتمكن من الترفع عن اليمين إلا ببذل المال، فإنه إنما يترفع ملتزماً بالضرر على نفسه لا ملحقاً بالضرر بالغير بمنع الحق. وأما قوله: إن اليمين فى جانب المدعى عليه فى الابتداء لكون الظاهر شاهداً له بنكوله صار الظاهر شاهداً للمدعى، فيعود اليمين إلى جانبه اهـ فلا يكون ذلك إلا بترجح جانب الصدق فى دعوى المدعى، وذلك موجب للقضاء.

ثم اليمين مشروعة للنفى لا الإثبات وحاجة المدعى إلى الإثبات فلا تكون اليمين حجة له. ولنا فى المسألة حديث عمر رضى الله عنه فإنه قضى على الزوج بالطلاق فى قوله: حبلك على غاربك عند نكوله عن اليمين على إرادة الطلاق، وقضى شريح بالنكول بين يدي على فقال له: قالون. وهى بالعربية: أصبت. وقضى أبو موسى الأشعرى بصحة الرجعة عند نكولها عن اليمين على أنها كانت بعد حل الصلاة اهـ (١٧: ٣٤).

قال العبد الضعيف: وتتبع هذه الآثار فى مظانها فلم أقف لها على أثر، ولعلنى أطلع عليه فى أصل محمد إذا تبع وشاع، وما ذلك على الله بعزيز. وقد روى مالك فى الموطأ أنه بلغه أنه

(١) وبهذا اندحض قول ابن حزم: لا حجة لهم فى ترديد دعائه إلى اليمين ثلاث مرات ولا صحح ذلك قرآن ولا سنة ولا رواية

سقيمة إلخ (٩: ٣٧٣)، فقد أثبتنا ذلك بالسنة ولم نقل بوجوبه، وإنما هو أمر ندب، كما مر.

كتب إلى عمر بن الخطاب من العراق أن رجلاً قال لامرأته: حبلك على غاربك. فكتب عمر بن الخطاب إلى عامله أن مره أن يوافيني بمكة الموسم، فبينما عمر يطوف بالبيت إذ لقيه الرجل فسلم عليه^(١) فقال عمر: من أنت؟ قال: أنا الرجل الذي أمرت أن أجلب عليك. قال عمر: أسألك برب هذا البيت ما أردت بقولك: حبلك على غاربك؟ فقال الرجل: يا أمير المؤمنين! لو استحلقتني في غير هذا الموضع ما صدقتك، أردت بذلك الفراق. فقال عمر بن الخطاب: هو ما أردت اه (ص ٢٠٠). وليس فيه القضاء بالنكول بل فيه القضاء بإقرار المدعى عليه. والأثر وصله البيهقي في "سننه" (٣٤٣:٧).

وقال الطحاوي في مشكل الآثار: على الحاكم أن لا يحول بين المدعى والمدعى عليه حتى يعينه على الذى يدعى عليه، يحلفه، وإذا حلفه خلى بين المطلوب وبين ذلك الشيء، وإن نكل يستحقه المقضى له على المقضى عليه بذلك. وهو قول أبى حنيفة والثورى ومن تبعهما. وقال بعض: يحلف المدعى ثم يقضى به عليه وكان قبل النكول لا يستحقه بحلفه وإنما استحقه بذلك بعد نكول المدعى عليه عن اليمين، فقد أجمعوا على أن النكول حجة للمدعى على المدعى عليه، وإذا ثبت كونه حجة كان من المعقول أن لا يسئل معها حجة أخرى كما لا يسئل مع الإقرار والبينة، فالحق أن يقضى بالنكول الذى هو حجة ولا يكلف إقامة حجة أخرى سواها اه ملخصاً من "المختصر" (٢٣٦:١).

بينة الخارج أولى من بينة ذى اليد:

فائدة: احتج أصحابنا بقوله ﷺ: «البينة على المدعى واليمين على المدعى عليه»، على أن بينة الخارج أولى من بينة ذى اليد، لأنه ﷺ جعل البينة حجة المدعى واليمين حجة المدعى عليه، فلو أقاما البينة لا تقبل بينة ذى اليد، لأنها جعلت حجة للمدعى وذو اليد ليس بمدع بل هو مدعى عليه، فلا تكون البينة حجة له، فالتحقت بينة بالعدم فخلت بينة المدعى عن المعارض فيعمل بها "بدائع" (٢٢٥:٦)، وفيه تفصيل وخلاف ذكره الموفق في "المغنى" (١٦٧:١٢)، وسيأتى فى باب إن شاء الله تعالى.

باب كيفية الاستحلاف

٥١٢٦- عن ابن عمر رضي الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ: «من كان حالفًا

باب كيفية الاستحلاف

قوله: عن ابن عمر إلخ. قال العبد الضعيف: لا خلاف في أن الاستحلاف بغير الله غير مشروع لقوله ﷺ: «من كان حالفًا فليحلف بالله»، وللنهي عن الحلف بغير الله، قال في "الهداية": «واليمين بالله دون غيره، وقد يؤكد بذكر أوصافه وهو التغليظ، والقاضي بالخيار إن شاء غلظ، أو لم يغلظ ولا يستحلف بالطلاق ولا العتاق لما روينا، ويستحلف اليهودى: بالله الذى أنزل التوراة على موسى عليه السلام والنصراني: بالله الذى أنزل الإنجيل على عيسى عليه السلام، ولا يحلفون فى بيوت عبادتهم، ولا يجب تغليظ اليمين على المسلم بزمان ولا مكان اهـ.

وفى المبسوط مثله (١٦: ١١٨) وزاد: والشافعى رحمه الله يقول: فى المال العظيم يستحلف بمكة عند البيت وبالمدينة بين الروضة والمنبر، وفى بيت المقدس عند الصخرة، وفى سائر البلاد فى الجوامع اهـ. وقال الحافظ فى "الفتح" فى (باب يحلف المدعى عليه حيث وجبت عليه اليمين، ولا يصرف من موضع إلى غيره) أى وجوبا وهو قول الحنفية والحنابلة، وذهب الجمهور إلى وجوب التغليظ، وفى المدينة عند المنبر، وبمكة بين الركن والمقام وبغيرها بالمسجد الجامع، واتفقوا على أن ذلك فى الدماء والمال الكثير لا فى القليل، واختلفوا فى حد القليل والكثير فى ذلك اهـ (٥: ٢٠٩).

وافق البخارى الحنفية فى مسألة الاستحلاف أيضا:

هذا مما وافق البخارى فيه الحنفية وترك مرافقة الشافعية كمثله فعله فى مسألة القضاء

بالشاهد واليمين وليته كان كما قال القائل:

أقلى اللوم عاذل والعتابن . وقولنى إن أصبت لقد أصابن

قال العينى: وقال ابن عبد البرك جملة مذهب مالك فى هذا أن اليمين لا تكون عند المنبر من كل جامع ولا فى الجامع حيث كان إلا فى ربع دينار فصاعدا، وفى ما دون ذلك حلف فى مجلس الحاكم، أو حيث شاء من المواضع، وليس عليه التوجه إلى القبلة قال: ولا يعرف ملك منبرا إلا منبر المدينة فقط، قال: ومن أبى أن يحلف عنده، فهو كالناكل عن اليمين قال: وذهب الشافعى إلى نحو قول مالك إلا أن الشافعى لا يرى اليمين عند المنبر بالمدينة ولا بين الركن والمقام بمكة إلا فى عشرين دينارا فصاعدا. وقال أبو حنيفة وصاحباؤه: لا يجب الاستحلاف عند منبر النبى ﷺ على أحد،

فليحلف بالله وكانت قريش تحلف بآبائها فقال: لا تحلفوا بآبائكم». أخرجه الشيخان (زيلي ٢: ٦٧).

ولا بين الركن والمقام على أحد في قليل الأشياء، ولا كثيرها، ولا في الدماء، ولا غيرها، لكن الحكماء يحلفون من وجب عليه اليمين في مجالسهم اهـ (٦: ٣٧٩).

قلت: وقد توهم بعضهم من قول صاحب "الهداية" في حق المسلم: وقد يؤكد بذكر أوصافه وهو التغليظ، وقوله: ويستحلف اليهودى والنصراني بما ذكره في حق الذمي أن مفهومه أن تغليظه بالأوصاف على الذمي واجب وليس كذلك فقد صرح صاحب البدائع أن الحالف إن كان كافرا فإنه يحلف بالله عز وجل أيضا ذميا كان أو مشركا لأنهم لا ينكرون الصانع ويعتقدون حرمة الآلة، إلا الدهرية والزنادقة وأهل الإباسة، وهؤلاء لم يتجاسروا على إظهار نحلته في عصر من الأعصار إلى يومنا هذا ونرجوا^(١) من فضل الله عز وجل على أمة حبيبه ﷺ أن لا يقدرهم على إظهار ما انتحلوه إلى انقضاء الدنيا، وإن رأى القاضي ما يكون تغيظا في دينه فعل اهـ (٦: ٢٦٨).

وإذا تحقق أن التغليظ غير واجب عندنا لا على المسلم ولا على الذمي ثبت أنه لا يقضى على أحد بالنكول إذا حلف بالله ونكل عن التغليظ كما وقع التصريح به في "الدر" في حق المسلم. وقال في البحر: فإن قلت: إذا حلف الكافر بالله فقط ونكل عما ذكر (من التغليظ) هل يكفيه أم لا؟ قلت: لم أره صريحا وظاهر قولهم أنه يغلظ به أنه ليس بشرط. (قلت: قد صرح صاحب "البدائع" بهذا الظاهر) وأنه من باب التغليظ فيكتفى بالله ولا يقضى عليه بالنكول عن الوصف المذكور اهـ (٦: ٢١٤).

وذكر الموفق في "المغنى" عن ابن المنذر أنه قال: لا أعلم حجة توجب أن يستحلف (الذمي) في مكان بعينه ولا يمين غير الذي يستحلف بها المسلمون، وعلى كل حال فلا خلاف بين أهل العلم في أن التغليظ بالزمان والمكان والألفاظ غير واجب إلا أن ابن الصباغ ذكر أن في وجوب التغليظ بالمكان قولين للشافعي (وكذا ذكر ابن عبد البر عن مالك أن من أبى أن يحلف عند المنبر

(١) والأسف كل الأسف أنهم تجاسروا على ذلك في زماننا هذا وهو زمان حربة الشياطين من عبودية رب العالمين فترى الاشتراكيين من الروسية قد تجاسروا بإنكار الصانع الحكيم وكذا دهريه اليابان واتبعتهم ذرية من هندو هندستان لا سيما قائدهم ورئيس لجنته السياسية فإنهما أعدهما المذاهب والمذهبية رأسا ورافع لواء الدهرية جهارا، وغاية الأسف على طائفة من علماء هذا الزمان حيث دخلوا في هذه اللجنة الاشتراكية السياسية الدهرية وأذعنوا لرياسة هذا الدهري اللعين وجاهروا بتعظيمه وتفخيم أمره وشأنه تكاد السموات يتفطرن منه وتنشق الأرض وتخر الجبال هدا.

بالمدينة، فهو كالناكل عن اليمين)، وخالفه ابن العاص فقال: لا خلاف بين أهل العلم في أن القاضي حيث استحلف المدعى عليه في عمله وبلد قضاءه جاز، وإنما التغليظ بالمكان فيه اختيار، فيكون التغليظ عند من رآه اختياراً واستحساناً.

قال ابن المنذر: ولم نجد أحداً يوجب اليمين بالمصحف وقال الشافعي: رأيهم يؤكدون بالمصحف. ورأيت ابن مازن (هو مطرف)، وهو قاض بصنعاء يغلظ اليمين بالمصحف. قال أصحابه (أى أصحاب الشافعي): فيغلظ عليه بإحضار المصحف لأنه يشتمل على كلام الله تعالى وأسماءه، وهذا زيادة على ما أمر به رسول الله ﷺ في اليمين (أى لو كان على سبيل الوجوب والتحتم)، فعلة الخلفاء الراشدون وقضاتهم من غير دليل^(١) ولا حجة يستند إليها ولا يترك فعل رسول الله ﷺ وأصحابه لفعل ابن مازن ولا غيره اهـ (١٢: ١١٨).

قلت: قد اعترف الموفق ههنا الزيادة على النص نسخ له لأنه حمل الزيادة على المأمور تركاً، ولم يقل كما قال فى (باب القضاء بالشاهد واليمين) إن قولهم الزيادة فى النص نسخ له غير صحيح لأن النسخ الرفع، والزيادة فى الشيء تقرير له لا رفع اهـ (١١: ١٢)، وكفى بالحق أن تدعن له الضمائر، وتعترف به القلوب، وإن أنكرتة الألسنة، وشقت عليه الجيوب.

حسبى بقلبك شاهداً لى فى الهوى والقلب أعدل شاهد يستشهد

الرد على بعض الأحباب فى قوله: إن كلام الحنفية غير منقح فى الباب:
وبعد ذلك كله فقول بعض الأحباب: إن كلام الحنفية غير منقح فى هذا الباب رد عليه لكونه بعيداً عن الصواب، بناء على عدم مراجعته كتب الأصحاب، وأما قول صاحب "البحر":
ظاهر ما فى الهداية أن المنقى وجوب التغليظ بهما فيدل على مشروعيته (وجوازه) وإن لم يجب، وظاهر ما فى الكتاب عدم المشروعية، وظاهر قوله فى الكافى لأن التغليظ بالزمان تأخير حق المدعى فى اليمين إلى ذلك الزمان أنه غير مشروع، ولذا قال الشارح: فلا يشرع. وظاهر ما فى المحيط أن التغليظ به ليس بحسن عندنا أصلاً فيفيد الإباحة. ولكن ذكر بعده أنه لا يجوز التغليظ بالمكان اهـ (٦: ٢١٣)، فلا يفيد كون المسألة غير منقح فى المذهب، لأن بناء ذلك كله على ما

(١) لقاتل أن يقول أنه من جنس التغليظ بالأوصاف لاشتغال المصحف على كلام الله وهو صفة له لا سيما على مذهب أحمد من أنكار لمسألة اللفظ، والتغليظ بالأوصاف ثابت بالحديث فكذا هذا، فانهم.

٥١٢٧- وعنه عن النبي ﷺ قال: «من حلف بالله فليصدق، ومن حلف له بالله فليرض، ومن لم يرض فليس من الله» رواه ابن ماجه، قال في "النيل": رجال إسناده رجال الصحيح غير محمد بن إسماعيل بن سمرة وهو ثقة (٥٧٩:٨).

٥١٢٨- وعن البراء بن عازب أن رسول الله ﷺ دعا رجلا من علماء اليهود فقال له: نشدتك بالله الذي أنزل التوراة على موسى أ هكذا تجدون حد الزاني في

ذكره صاحب "المبسوط" أن فيه الزيادة على النصوص الظاهرة وهي تعدل النسخ عندنا، وفيه أيضا بعض الحرج على القاضي اهـ (١١٩:١٦).

ولا يخفى أن الزيادة لا تلزم على القول بوجوب هذا التغليظ، لا على القول بجوازه، وإلا لم يجز التغليظ بالصفات أيضا، وكذا ما فيه من بعض الحرج على القاضي أر من تأخير حق المدعى في اليمين إن هو على القول بالوجوب دون الجواز إذا رضى القاضي بحرجه، والمدعى^(١) بتأخير حقه لمصلحة نفسه، فالحق ما في "الهداية" أن المنفى وجوب التغليظ بهما دون مشروعيته، ومعنى قول المحيط: إنه لا يجوز التغليظ بالمكان أى إذا كان على سبيل الإيجاب والإلزام، وبهذا تجتمع الآثار الواردة في الباب، وإلا تعسر الجمع بينها وتعذرت وأشكلت على أولى الأبواب، وعهدنا بالحنفية أنهم لا يردون شيئا من صحيح الآثار، ويجمعون بين النصوص المشهورة والآحاد من الأخبار جمعا يتحير له جماعة الأخيار من أهل الآثار والأنظار، ويعترفون بأن الحنفية من أولى الأيد والأبصار الذين أخلصهم الله بخالصه ذكرى الدار فافهم ولا تكن من الغافلين.

قوله: وعنه عن النبي ﷺ الخ. استدل به الشوكاني في "النيل" (٥٨١:٨) على عدم جواز التغليظ مطلقا لا بالصفة ولا بالمكان ولا بالزمان لقوله ﷺ: «من لم يرض فليس من الله»، وفيه الأمر بالرضا لمن حلف بالله ووعد لمن لم يرض، وهو استدلال فاسد لكون الحديث مسوقا لنفى الحلف بغير الله، والمعنى أن من لم يرض بالحلف بالله وطلب الحلف بغير الله فليس من الله وليس فيه نفى للتعليل، لأنه من الحلف بالله مؤكدا، نعم! لو استدل به على تحريم الاستحلاف بالطلاق والعناق الذي أحدثه القضاء لكان أشبه.

قوله: عن البراء بن عازب. وقوله: عن الزهري إلخ. فيه دليل جواز التغليظ على أهل الذمة

(١) وأما إذا لم يرض بتأخير حقه وطلب اليمين عاجلا فإنه يجب إلى ذلك ولا يجبر على التأخير كما إذا نكل المدعى عليه عن الحلف بمكان معين أو زمان معين فإنه لا يجبر على ذلك أيضا كما تقدمت الإشارة إليه، وسيأتى التصريح به إن شاء الله تعالى.

كتابكم؟ فقال: اللهم لا. أخرجه مسلم في حديث (زيلعي ٢: ٢٢٠)، والبخارى أيضاً (المحلى ٩: ٣٨٧)، وعن أبي هريرة نحوه.

٥١٢٩- وعن الزهري عن رجل من مزينة عن أبي هريرة قال: قال النبي ﷺ

في اليمين لمن أراد الاختصار ومن أراد الزيادة فيه قال كما رواه أبو داود عن عكرمة مرسل أن النبي ﷺ قال له -يعني ابن صوريا-: أذكر كم بالله الذي نجاكم من آل فرعون وقطعكم البحر وظلل عليكم الغمام وأنزل عليكم المن والسلوى وأنزل التوراة على موسى أتجدون في كتابكم الرجم؟ قال: ذكرتني بعظيم، ولا يسعني أن أكذبك. قال الشوكاني في "النيل": هو مرسل. وقد سكت عنه أبو داود والمنذرى وجال إسناده رجال الصحيح اهـ (٥٧٩: ٨).

وفيه أيضاً: وقد روى ابن رسلان أنهم لم يختلفوا في جواز التغليظ على الذمي، فإن صح الإجماع فذلك عند من يقول بحجيته، وإن لم يصح فغاية ما يجوز التغليظ به هو ما ورد في حديث الباب وما يشابهه من التغليظ باللفظ، وأما التغليظ بزمان معين أو مكان معين على أهل الذمة مثل أن يطلب منه أن يحلف في الكنائس أو نحوها فلا دليل على ذلك اهـ (٥٨٢: ٨).

قلت: إن أراد به نفى الطلب على وجه الإلزام فصحيح، وإن أراد نفى الطلب مطلقاً ففيه كلام لكونه ثابتاً عن كعب بن سور وهو معدود في الصحابة ولاه عمر قضاء البصرة لخبر عجيب مشهور جرى له مع امرأة شكت زوجها إلى عمر، وله طرق كما في "الإصابة" (٣٢٢: ٥).

روى ابن حزم في "المحلى" من طريق وكيع عن سفيان الثوري عن عبد الله بن أبي السفر عن الشعبي عن شريح قال: يستحلف أهل الكتاب بالله حيث يكرهون، وبه إلى سفيان عن أيوب السختياني عن ابن سيرين أن كعب بن سور أدخل يهوديا الكنيسة ووضع التوراة على رأسه واستحلفه بالله، ومن طريق عند الرزاق عن سفيان الثوري عن أيوب عن ابن سيرين أن كعب بن سور كان يحلف أهل الكتاب يعني النصارى يضع الإنجيل على رأسه ثم يأتي به المذبح فيحلفه بالله. ومن طريق أبي عبيدنا محمد بن عبيد عن إسحاق بن أبي ميسرة قال: اجتمع إلى الشعبي مسلم ونصراني، فقال النصراني: أحلف بالله. فقال له الشعبي: لا يا خبيث! قد فرطت في الله ولكن اذهب إلى البيعة فاستحلفه بما يستحلف به مثله.

وقد روى أن عمر بن عبد العزيز أحلف عمال سليمان عند الصخرة في بيت المقدس، ومن طريق عبد الرزاق عن إسرائيل عن سماك بن حرب عن الشعبي أن أبا موسى الأشعري أحلف يهوديا بالله تعالى، فقال الشعبي: لو أدخله الكنيسة اهـ (٣٨٤: ٩). وفيه أن أبا موسى لم يدخله

لليهود: أنشدكم بالله الذى أنزل التوراة على موسى ما تجدون فى التوراة على من زنى؟ رواه أبو داود وفيه انقطاع (زيلعى ٢: ٢٢٠).

الكنيسة. قال ابن حزم: فهذا عن شريح والشعبي استحلاف الكفار حيث يعظمون، وكذلك كعب بن سور وزاد وضع التوراة على رأس اليهودى والإنجيل على رأس النصراني، وعن عمر بن عبد العزيز استحلاف العمال عند صخرة بيت المقدس، وعن ابن عمر وعلى وزيد بن ثابت وأبى موسى الأشعري الاستحلاف بالله حيث كان من مجلس الحاكم وهو عن ابن عمر وزيد فى غاية الصحة، كذلك عن أبى عبيدة بن عبد الله بن مسعود ثم روى من طريق أبى عبيد عن مروان بن معاوية الفرازى عن يحيى بن ميسرة عن عمرو بن مرة قال: كنت مع عبيدة بن عبد الله بن مسعود هو قاضى فاختصم إليه مسلم ونصراني فقضى باليمين على النصراني فقال له المسلم: استحلفه لى البيعة، فقال له أبو عبيدة: استحلفه بالله وخل سبيله. ونحوه عن عطاء اهـ (٣٨٥: ٩).

وأما ما ذكره علماءنا: ولا يحلفون فى بيوت عباداتهم لأن القاضى لا يحضرها بل هو ممنوع عن ذلك كما فى "الهداية". ولو قال: المسلم لا يحضرها لكان أولى لما فى التارخانية: يكره للمسلم الدخول فى البيعة والكنيسة وإنما يكره من حيث أنه مجمع الشياطين لا من حيث إنه ليس له حق الدخول، والظاهر أنها تحريم لأنهما المرادة عند إطلاقهم، وقد أفتيت بتعزير مسلم لازم الكنيسة مع اليهود (بحر ٦: ٢١٤)، فمحمول على ما إذا لم تكن حاجة إلى دخولها، وأما عند الحاجة بأن يكون المدعى عليه قليل المبالاة باليمين بالله تعالى فلا بأس بدخول الكنيسة والبيعة لإحلافه فيها، ألا ترى أن عمر رضى الله عنه شرط على أهل الذمة من نصارى الشام أن لا يمنعوا كنائسهم من المسلمين وأن ينزلوها فى الليل والنهار وأن يوسعوا أبوابها للمارة وابن السبيل كما ذكرنا فى شروط أهل الذمة من كتاب الجهاد، وشروط عمر هذه مجمع عليها لا يعرف لها مخالف من الأئمة، فلو كان دخول الكنائس والبيع محظورا عنه مطلقا لم يكن لهذا الشرط معنى. وأما أن فى إحلافه فيها تعظيما لها والمسلم ممنوع من تعظيم الكنائس والبيع ففيه أن القاضى لا يستحلف أهل الكتاب فى بيعهم وكنائسهم لعظمتها فى قلبه بل لعظمتها فى قلوبهم، ولا أثر فيها لفعل القاضى، فإنها معظمة عندهم قبل التحليف وبعده، وإنما يستحلفهم فيها لاستجلاب الصدق، فإنهم لا يكذبون فى معابدهم، ويمتنعون من الكذب فى اليمين هناك غالبا.

وبالجملة فلا يجب تغليظ اليمين على الذمى لا بالصفات ولا بالمكان ولا بالزمان، ولو رآه القاضى جاز له أن يغلظ بما شاء، وأما ابن حزم فقد أنكر التغليظ مطلقا سواء كان بالصفات،

أو بالمكان أو بالزمان، وسواء كان على المسلم أو على الذمي، وأجاب عن أحاديث الباب، وفيها قوله ﷺ: أنشدك بالله الذى أنزل التوراة على موسى إلخ. أن هذا لم يكن فى خصومة وإنما كان فى مناشدة ونحن لا نمنع المناشد أن ينشد بما شاء من تعظيم الله عز وجل، وليس فيها أن رسول الله ﷺ أمر أن يحلف هكذا اهـ (٣٨٧:٩). وهذا كما ترى جمود على الظاهر، فإن المناشدة هو التحليف والاستحلاف، ومعنى قول: أنشدك بالله الذى أنزل التوراة أى أطلب منك الحلف هكذا (قاموس ١: ٢١٢).

وإذا ثبت منه الاستحلاف هكذا دل على جوازه مطلقا سواء كان فى خصومة، أو فى غيرها، لأنه لا دليل على تخصيصه بموضع دون موضع، ومن ادعى فعلية البيان. والعجب ممن يذم القياس ويقول دهره: القياس كله باطل أن يخص الحديث برأيه من غير دليل، وإذا جاز تغليظ اليمين فى المناشدة لاستجلاب الصدق فلأن يجوز ذلك فى الخصومة أولى لشدة الحاجة فيها إلى استجلاب الصدق صيانة لحق المدعى، كما لا يخفى.

وأیضا فقوله: إن ذلك لم يكن فى خصومة غفلة عن طريق الحديث، فإن فى بعضها أن اليهود جاءوا إلى رسول الله ﷺ فذكروا له أن رجلا منهم وامرأة زنيا، فقال لهم رسول الله ﷺ: «ما تجدون فى التوراة فى شأن الزنا؟» قالوا: نفضحهم ويجلدون. فقال عبد الله بن سلام: كذبت، إن فيها الرجم، فلما اختلفوا فى حكم التوراة قال: «إيتونى بأعلمكم». فأتى بفتى شاب وهو عبد الله بن صوريا فنشده رسول الله ﷺ بما مر ذكره، فهل كان ذلك إلا فى خصومة؟ وهل أنشده بما أنشد إلا لاستبانة وجه القضاء فيما ترفعوا وتحاكموا إليه؟ فقول ابن حزم: فكان من ألزم ذلك فى التحليف شارعا ما لم يأذن به الله تعالى، رد عليه بل من ادعى خصومه بالمناشدة فى غير الخصومة مخصص بأريه ما لم ينص الله ورسوله على خصومه، فافهم.

الجواب عن قول ابن حزم: إن أبا حنيفة زاد فى أسماء الله الطالب الغالب: وأما قوله: إن أبا حنيفة قال: يستحلف المسلم بالله الذى لا إله إلا هو عالم الغيب والشهادة الرحمن الرحيم الطالب الغالب الذى يعلم من السر ما يعلم من العلانية، وهو قول الشافعى إلا أنه لم يذكر الطالب الغالب، فلا ندرى من أين أخذه ولا متعلق لهم فيه لا بقرآن، ولا بسنة صحيحة ولا سقيمة، ولا بقول أحد قبل أبى حنيفة، ثم أغرب شىء زيادة أبى حنيفة فى أسماء الله تعالى: الطالب الغالب، فما ندرى من أين وقع عليه؟ ومن كثر كلامه بما لم يؤمر به، ولا ندب إليه كثر

خطأه ونعوذ بالله من الضلال اهـ، ملخصا (٣٨٦:٩).

ففيه أنه قد علم المحفوظون من أمة محمد ﷺ أن أبا حنيفة كان كثير الصمت قليل الكلام دائم الفكرة متواصل الأحزان، ولم يكن يسرد الحديث كسر دم له يا هؤلاء! ولم يكن يسب أهل العلم ولا يشتم حامله كمثّل سبكم وشتمكم إياه يا أعداء العلماء والفقهاء! وبعد ذلك فثبت الجدار أولا فانقش وأرنا نص أبي حنيفة أنه أين قال ما قلته؟ وفي أى كتاب زاد: الطالب الغالب كما ذكرته؟ فهذه كتب أصحابه من "المبسوط والهداية والبداية والدر والبحر" وغيرها كلها خالية من الزيادة التي عزوتها إليه رحمه الله لم نر لها فيها أثرا ولا عينا وهم أعرف الناس بنصوصه ومذهبه، فانظر من هو كثير الكلام كثير الخطاء؟ ولو سلم فإن أبا حنيفة لم يزد فى صفات الله إلا ما نطق به القرآن والسنة قال الله تعالى: ﴿والله غالب على أمره ولكن أكثر الناس لا يعلمون﴾ ومن هنا ذكره الحافظ فى أسماء الله الحسنى التى تتبعها من الكتاب العزيز، كما فى "التلخيص" (٣٩٨:٢).

وقال تعالى -أى الغالب-: ﴿إن ربك لبالمرصاد﴾، وهو بمعنى الطالب سواء. وأيضا: فإن ابن حزم منازع فى دعوى حصره أسماء الله تعالى فى العدد^(١) المذكور أى التسعة والتسعين. ويدل على صحة ما خالفه حديث ابن مسعود فى الدعاء الذى فيه: أسألك بكل اسم سميت به نفسك، أو أنزلته فى كتابك، أو علمته أحدا من خلقك، أو استأثرت به فى الغيب عندك. وقد صححه ابن حبان وغيره (وفيه دليل على أن الله أسماء قد علمها أحدا من خلقه نبيّا كان، أو وليا، محدثا كان، أو فففيها، إماما كان، أو مأموما، فافهم)، ويدل على عدم الحصر أيضا اختلاف الأحاديث الواردة فى سردها وثبوت أسماء غير ما ذكرته فى الأحاديث الصحيحة، فقد ورد فى دعاء النبي ﷺ: يا حنان يا منان. وليس شىء من الأحاديث التى وردت فى سرد الأسماء، ولا فى القرآن. كذا فى "التلخيص" ملخصا (٣٩٧:٢، ٣٩٨).

الرد على ابن حزم فى قوله: إن تخليف النصراني بالله الذى أنزل الإنجيل

على عيسى جهل محض فإنهم لا يقرون بكونه منزلا من الله على عيسى:

قال ابن حزم: وأما قوله وقول الشافعى أن يحلف بتصراني بالله الذى أنزل الإنجيل على

(١) والحديث محتمل أن يكون المراد به أن الأسماء التى يدخل العبد بإحصاءها الجنة هى تسعة وتسعون وليس معناه أن ليس لله

عيسى فعجب، ولا ندري من أين أخذه؟ فما في الأمر لهم بهذه اليمين قرآن ولا سنة صحيحة، ولا سقيمة ولا قول صاحب أصلا اهـ. قلنا: كفى بالمرء إذا لم يعلم شيئا أن يكله إلى عالمه، فإن تحليفه ﷺ اليهود بالله الذي أنزل التوراة على موسى يدل على تحليف النصراني بما ذكره لا ينكره إلا من جبل على الجمود على الظاهرية المحضة. قال: وأعجب شيء جهل من يحلفهم بهذا وهم لا يعرفونه ولا يقرون به ولا قال نصراني قط: إن الله أنزل الإنجيل على عيسى وإنما الإنجيل عند جميع النصارى أربعة تواريخ ألف أحدها: متى. والآخر: يوحنا، وهما عندهم حواريان.

والثالث: ماركش. والرابع: لوقا. وهما تلميذان لبعض الحواريين عند كل نصراني على ظهر الأرض، ولا يختلفون أن تأليفها كان على سنين من رفع عيسى عليه السلام اهـ (٣٨٧: ٩).

قلت: وأعجب من ذلك كله جهلك بكتاب الله تعالى وقوله: ﴿وليحكم أهل الإنجيل بما أنزل الله فيه، ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون﴾، فهل ترى قد خاطب الله بذلك قوما لم يقرأوا قط بأن الله أنزل الإنجيل على عيسى؟ أو أمرهم بالحكم بهذا الإنجيل الذي ألفه الحواريون بعد عيسى ولم ينزله الله عليهم من السماء. وأغرب من ذلك جهلك بقوله تعالى: ﴿وقالت اليهود ليست النصارى على شيء وقالت النصارى ليست اليهود على شيء وهم يتلون الكتاب﴾، وقوله تعالى: ﴿ولو أنهم أقاموا التوراة والإنجيل وما أنزل إليهم من ربهم لأكلوا من فوقهم ومن تحت أرجلهم﴾، فهل تراه قد أمرهم بإقامة هذه الأناجيل التي ألفها الحواريون؟ وهل تراه قد خاطب بذلك أقواما لم يقرأوا قط بأن الله أنزل الإنجيل على عيسى؟ وما أغفلك عن قوله تعالى: ﴿الذين يتبعون الرسول النبي الأمي الذي يجدونه مكتوبا عندهم في التوراة والإنجيل﴾، وعن قول سلمان الفارسي رضي الله عنه في قصة إسلامه ولقائه بالموصل قسا من النصارى أنه حمد الله وأثنى عليه، ثم ذكر من أرسل الله من رسله وأنبياءه حتى ذكر عيسى ابن مريم، ثم وعظهم، وقال: اتقوا الله وألزموا ما جاء به عيسى ولا تخالفوه فيخالف بكم. أخرجه الحاكم والبيهقي.

وعن قول عائشة: إن النبي ﷺ مكتوب في الإنجيل: لا فظ ولا غلط، ولا سخاب في الأسواق، ولا يجزئ بالسيئة مثلها ولكن يعفو ويصفح. أخرجه ابن سعد والبيهقي وأبو نعيم والحاكم وصححه. وعن قول ابن عباس قال: قدم الجارود بن عبد الله فأسلم وقال: والذي بعثك بالحق لقد وجدت وصفك في الإنجيل ولقد بشر بك ابن البتول. أخرجه البيهقي.

وعن قول عداس وورقة بن نوفل لخديجة قال أحدهما: قدوس قدوس: ما شان جبرئيل

٥١٣٠- وعن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال: «لا يحلف عند هذا المنبر عبد ولا أمة على يمين آثمة ولو على سواك رطب إلا أوجب الله له النار» رواه أحمد وابن ماجة والحاكم في "المستدرک" (نيل الأوطار ٨: ٥٧٩)، وسكت عليه في "النيل".

٥١٣١- وعن أبي هريرة عن النبي ﷺ: «ثلاثة لا يكلمهم الله ولا ينظر إليهم يوم

يذكر بهذه الأرض التي أهلها أهل الأوثان فقالت: أخبرني بعلمك فيه. فقال: إنه أمين الله بينه وبين النبيين وهو صاحب موسى وعيسى. قال الآخر: لعل صاحبك النبي الذي ينتظر أهل الكتاب يجلونه مكتوبا عندهم في التوراة والإنجيل. أخرجه البيهقي وأبو نعيم. وعن حديث الفلتان بن عاصم، قال: كنا مع النبي ﷺ فجاء رجل فقال له النبي ﷺ: أتقرأ التوراة؟ قال: نعم، قال: والإنجيل؟ قال: نعم. فناشده: هل تجدني في التوراة والإنجيل؟ قال: نجد نعتا مثل نعتك. الحديث أخرجه الطبراني والبيهقي وأبو نعيم وابن عساكر.

فهل تراه ﷺ ناشده الإنجيل وضعه الحواريون ولم يقر أحد من النصارى بكونه منزلا من الله على عيسى بن مريم، ولو أردنا ذكر كل ما ورد في هذا الباب لطال الكتاب ومن أراد البسط في ذلك فليراجع الخصائص الكبرى للسيوطي ودلائل النبوة للبيهقي ولأبي نعيم. ومن أين لابن حزم إن لم يجد في نصارى أندلس من يقول أو يعرف أو يقر بأن الله أنزل الإنجيل على عيسى أن يجهل من وجد من يقول به ويعرفه ويقر به، وهل هذا إلا تحكم بالباطل وتجهيل من هو فوقه في العلم والمعرفة درجات بغير علم ولا برهان مع اعترافه بأن كعب بن سور كان يحلف النصارى ويضع الإنجيل على رؤوسهم فهل تراه كان يضع على رؤوسهم ما لم يقرؤا بكونه كتابا من الله منزلا؟ كلا لا يظن به ذلك أصلا.

والحق أن النصارى كلهم يعتقدون في الإنجيل أنه كتاب من الله منزل على عيسى بن مريم صلوات الله وسلامه عليه ونسبتهم الإنجيل إلى الحواريين إنما هي على سبيل الرواية لا على سبيل التاليف. نعم! والمحققون منهم يعترفون بأن أصل الإنجيل المنزل من الله على عيسى مفقود من العالم. والموجود بأيديهم من الأنجيل إنما هو تاليف بعض الحواريين أو تلاميذهم ألفوه بعد عيسى عليه السلام بمدة فافهم ومن أراد البسط في الباب، فليراجع "إظهار الحق" للعلامة رحمت الله الهندي فهو كتاب كافل لبيان معتقد النصارى في الإنجيل وأقوال علمائهم وهو كتاب عديم النظر في هذا الباب.

قوله: عن أبي هريرة مرتين إلخ. قال العبد الضعيف: احتج به مالك ومن تبعه على وجوب

القيامة ولا يزكيهم ولهم عذاب أليم، وعد منهم رجلا باع سلعة بعد العصر فحلف بالله لأخذها بكذا وكذا فصدقه وهو على غير ذلك». رواه الجماعة إلا الترمذى (نيل ٥٧٩:٨).

التغليظ على الحالف بمكان معين كالحرم والمسجد ومنبره ﷺ وبالزمان كبعد العصر ويوم الجمعة ونحو ذلك، وقد ذهب إلى ذلك الجمهور كما حكاه صاحب "الفتح" وقد تقدم كلامه، وذهبت الحنفية إلى عدم وجوب التغليظ، بذلك، وليس في أحاديث الباب ما يدل على مطلوب القائل بوجوب التغليظ، لأن الأحاديث الواردة في تعظيم ذنب الحالف على منبره ﷺ وفي تعظيم ذنب الحالف بعد العصر لا تدل على أنها تجب إجابة الطالب للحلف في ذلك الزمان أو ذلك المكان.

وجملة ما استدلل به البخارى على عدم وجوب التغليظ حديث شاهدك أو يمينه، ووجه ذلك أن الذى أوجبه النبى ﷺ هو مطلق اليمين وهى تصدق على من حلف فى أى زمان وأى مكان، فمن بذل لخصمه أن يحلف له حيث هو ولم يجبه إلى مكان مخصوص ولا إلى زمان مخصوص فقد بذل ما أوجبه عليه الشارع، ولا يلزمه الزيادة على ذلك، لأن الذى تعبد به هو اليمين على أى صفة كانت ولم يتعبد بأشد الإيمان جرما وأعظمها ذنبا، على أنه قد ورد فى اليمين التى يقتطع بها حق امرئ مسلم من الوعيد ما ليس عليه مزيد، فقد روى أحمد ومسلم وابن ماجه والنسائى عن أبى أمامة أن رسول الله ﷺ قال: «من اقتطع حق امرئ مسلم بيمينه فقد أوجب الله له النار وحرم عليه الجنة» فقال رجل: وإن كان شيئا يسيرا؟ قال: «وإن كان قضيا من أراك».

وروى أحمد والبخارى والنسائى عن عبد الله بن عمرو عن النبى ﷺ قال: الكبائر: الإشرار بالله، وعقوق الوالدين، وقتل النفس، واليمين الغموس جعلها من الكبائر وأنها من موجبات النار. وليس فى الحلف على منبره ﷺ وبعد العصر زيادة على هذا. قال صاحب "الجواهر النقى": ذكر البيهقى فى باب تأكيد اليمين بالمكان حديث جابر: «لا يحلف أحد على يمين آثمة» الحديث، وليس فيه إلا تعظيم اليمين عند منبره ﷺ، ولا خلاف فيه، وليس فيه أنه عليه السلام أمر أن لا يحلف المطلوب إلا عنده ولو كان ذلك فيه فظاهره أنه يحلف عنده فى القليل أيضا، والشافعى لا يحلف عنده فى القليل كما ذكره البيهقى فى الباب بعد، ثم ذكر عن المهاجر كتب إلى أبو بكر ابعث إلى بقيس إلى آخره، وهذا الأثر على تقدير صحته خالفه الشافعى، فإن عنده لا يجلب أحد إلى مكة ولا إلى المدينة ولكن يحكم عليه حاكم بلده (وهذا هو الجواب عن حديث، رواه مالك فى "الموطأ" بلاغا أنه كتب إلى عمر بن الخطاب عامله من العراق أن رجلا قال

لامراته: حبلك على غاربك. فكتب عمر إليه أن يوافيه الرجل بمكة في الموسم إلى آخره. وما رواه البيهقي عن الشافعي أن عمر كتب إلى عامله في قتيل وجد بين خيوان أو وداعة أن ابعث بهم إلى بمكة، وأنه استحلهم في الحجر الحديث. فإن كل ذلك لا حجة فيه للشافعية لأنهم لا يقولون بجلب الشهود إلى مكة أو المدينة. وإنما يقولون: تدفع إلى أقرب القضاة ويستحلون في جوامع بلادهم كما مر، وإنما فعل عمر ذلك لأنه أراد أن يتولى الحكم بنفسه وأن عامله لا يقوم فيه مقامه لينتشر في البلاد ويعمل به من بعده، ولهذا فعله في أشهر المواضع وهو الحجر ليراه أهل الموسم وينقلوه إلى الآفاق، ولا شك أن نوابه كانوا يقضون في البلاد النائية، ولو وجب حمل كل أحد إليه لم يكتب إلى أبي موسى وغيره في الأحكام، ولهذا لم يستحلف عمر والأئمة بعده أحدا في الحجر، وإنما كتب عمر أن لا يقتل نفس دونه احتياطا واستعظاما للدم، وأراد استشارة أهل الفضل من الصحابة في قول الرجل لامراته: حبلك على غاربك. فقد جاء في رواية عند البيهقي أنه أرسله إلى علي بن أبي طالب رضي الله عنه وهو يطوف بالبيت (٣٤٣:٧)، وإنما استحلفه عند البيت لأنه وافاه طائفا، والله تعالى أعلم.

ثم ذكر البيهقي أن عبد الرحمن بن عوف رأى قوما يحلفون عند الكعبة إلى آخره ثم قال: قال الشافعي: فذهبوا إلى أن العظيم من الأموال ما وصفت من عشرين دينارا فصاعدا، قال: وقال مالك: يحلف على المنبر على ربع دينار.

قلت: ذكر ابن حزم في "المحلى" أن الرواية عن عبد الرحمن ساقطة لا يدرى لها أصل، ولا مخرج، ثم لو صحت لم يحد عبد الرحمن في كثير المال ما حد مالك والشافعي وما نعلم أحدا سبقهما إلى ذلك اهـ (٢: ٢٥٠).

قلت: حديث عبد الرحمن هذا رواه الشافعي من طريق عكرمة بن خالد أن عبد الرحمن بن عوف رأى قوما يحلفون بين المقام والبيت فقال: أعلى دم؟ قالوا: لا. قال: فعلى عظيم من الأموال؟ قالوا: لا. قال: خشيت أن يتهاون الناس بهذا المقام. وإسناده منقطع، كما في "التلخيص" (٢: ٤١٢). فسقط قول ابن حزم: لا يدرى لها أصل ومخرج، وأما أن عبد الرحمن لم يحد في كثير المال فقوله: فعلى عظيم من الأموال؟ وقولهم لا يدل على أن العظيم من الأموال كان معلوما لهم متعارفا بينهم، وإلا لم يكن لهذا السؤال والجواب معنى والشافعي من أهل مكة عارف بمتعارف بلده. وقد روى ابن حزم من طريق عبد الرزاق عن معمر عن الزهري عن سعيد بن المسيب أن

٥١٣٢- حدثنا مسدد نا أبو الأحوص نا عطاء بن السائب عن أبي يحيى عن ابن عباس أن رسول الله ﷺ قال -يعنى لرجل حلفه-: احلف بالله الذى لا إله إلا هو ما له عندك شىء يعنى المدعى. قال أبو داود: أبو يحيى اسمه زياد كوفى ثقة أخرجه أبو داود والنسائى، وفى عطاء بن السائب مقال. وقد أخرج له البخارى مقروناً (عون المعبود ٣: ٣٤٧) قلت: فالحديث حسن لا سيما وقد سكوت عنه أبو داود، وأشار إلى تصحيحه ووهب ابن حزم فقال: أبو يحيى هذا هو مصدع المعرقب. ورده المزي وقال: بل اسمه زياد كذا سماه أحمد والبخارى وأبو داود فى هذا الحديث (التلخيص ٢: ٤١١).

معاوية أحلف مصعب بن عبد الرحمن بن عوف وأصحابه فى دم إسماعيل بن هبار بين الركن والمقام (٩: ٣٨٤)، وهؤلاء مدنيون استجلبهم إلى مكة، والشافعى لا يقول بالاستجلاب، فلعله فعل ذلك للوجه الذى ذكرناه فى استجلاب عمر أهل خيوان ووداعة وغيره، الله تعالى أعلم. قوله: حدثنا مسدد الخ. فيه أنه ﷺ قال للرجل الذى حلفه: احلف بالله الذى لا إله إلا هو ما له عندك شىء -يعنى المدعى- فدل على جواز تغليظ اليمين بصفات الله تعالى. ورده ابن حزم بوجهين: أحدهما: أنه عن أبي يحيى وهو مصدع المعرقب وقد أجبننا عنه فى المتن. والثانى: أن أبا الأحوص لم يسمع من عطاء بن السائب إلا بعد اختلاطه، وإنما سمع منه قبل اختلاط سفيان وشعبة وحماد بن ز. والأكابر المعروفون.

قلت: لا ضير، فقد تابع سفيان الثورى عنه عن أبي يحيى عن ابن عباس قال: جاء رجلان يختصمان إلى رسول الله ﷺ فقال للمدعى: أقم البينة فلم يقم. وقال للآخر: احلف فحلف بالله الذى لا إله إلا هو. فقال له النبى ﷺ: ادفع حقه وستكفر عنك لا إله إلا هو ما صنعت. ذكره ابن حزم أيضاً (٩: ٣٨٨)، وروى أبو داود نحوه من طريق حماد عن عطاء بسنده وفيه: فقال رسول الله ﷺ: بلى! قد فعلت. ولكن قد غفر لك بإخلاص قول لا إله إلا الله "عون" (٣: ٢٢٥).

فإن قيل: ليس فيه أن رسول الله ﷺ أمره أن يحلف كذلك. قلنا: لا منافاة بينه وبين ما رواه أبو الأحوص، فالظاهر أن الرجل إنما حلف بالله الذى لا إله إلا هو بعد ما أمره النبى ﷺ بذلك، سلمنا أنه ﷺ لم يأمره بذلك فقد قرره عليه. وتقريره على شىء حجة أيضاً. فلما جاز للحالف أن يحلف كذلك جاز للمستحلف أن يستحلفه كذلك أيضاً. ومن ادعى الفرق فعليه البيان. قال ابن حزم: ثم هو حديث منكر مكذوب فاسد، لأن من الباطل المحال أن يكون رسول الله ﷺ يأمره باليمين الكاذبة وهو عليه السلام يدرى أنه كاذب، فيأمره بالكذب؟ حاش لله من هذا اهـ.

٥١٣٣- ومن طريق أبي عبيدنا أزهر السمان عن عبد الله بن عون عن نافع ابن عمر كان وصي رجل، فأتاه رجل بصلك قد درست السماء شهوده. فقال ابن عمر: يا نافع! اذهب به إلى المنبر. فاستحلفه فقال: يا ابن عمر! أتريد أن تسمع بي الذي يسمعي ثم يسمعي هنا؟ فقال ابن عمر: صدق، فاستحلفه مكانه وأعطاه إياه (الحلى ٣٨٥:٩)، وقال الحافظ في "الفتح" (٢١٠:٥) بإسناد صحيح اهـ.

قلت: يا لها من جرأة على رد الصحاح من الأحاديث! أفبمثل هذا الفقه والفهم يعارض أهل الظاهر الفقهاء أهل الدراية؟ فإن كان هذا هو فهم السنة والكتاب فعلى الفهم السلام، فمن أنباك أنه ﷺ حين أمره باليمين كان يدرى أنه يحلف كاذبا البتة؟ ولا يتقى الله ولا يتحاشى من الكذب بين يدي رسوله، وإذا لم يكن يدرى ذلك فلم يكن أمره بإياه باليمين إلا للتعجيز كقوله تعالى: ﴿فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر﴾ لا لطلب الامتثال به، وهذا أظهر من أن يخفى على من له أدنى إلمام باللسان والشرع، فكيف يكون الحديث منكرا مكذوبا فاسدا.

وأیضا فمن أخبرك أنه ﷺ كان يدرى قبل حلفه أنه كاذب في الإنكار؟ لم لا يجوز أن يكون قد علم بكذبه بعد ما حلف بالله كاذبا؟ يؤيده ما رواه أحمد عن ابن عباس قال: اختصم إلى النبي ﷺ رجلان فوقعت اليمين على أحدهما، فحلف بالله الذي لا إله إلا هو ما له عنده شيء قال: فنزل جبرئيل عليه السلام على النبي ﷺ فقال: إنه كاذب، إن له عنده حقه فأمره أن يعطيه حقه وكفارة يمينه معرفته أن لا إله إلا الله أو شهادته. وأخرج عن ابن عمر نحوه، كما في "العون" (٢: ٢٢٥)، وفي "التلخيص الحبير" (٢: ٤١١). وهذا صريح فيما قلنا: إنه ﷺ لم يكن يعلم بكذبه حين أمره بالحلف وإنما علم به بعده حين نزل عليه جبرئيل عليه السلام فأنه ببناء^(١) الإشكال رأسا وأساسا، وظهرت سلامة الحديث عن العلل رواية ودراية، وإسنادا وقياسا.

قوله: ومن طريق أبي عبيد إلخ. دلالتة على عدم وجوب الحلف في مكان معين ظاهرة. قال ابن حزم: وليس في هذا أن ابن عمر كان يرى رد اليمين على الطالب، وقد يكون ذلك الصك

(١) ولا يعارض ذلك ما ورد في اليمين الغموس من الوعيد الشديد لاحتمال أن يكون الرجل قد حلف على ما قد كان عنده كما حلف عليه لأنه ذهب عنه ما قد كان تقدم منه، وهو في الحقيقة على غير ما كانت يمينه عليه أحصاه الله ونسبه ثم أعلمه رسول الله ﷺ بإخبار جبرئيل أنه قد كان منه غير ما حلف عليه الكفارة قد تجب في الأشياء التي لا آثام فيها، كما في الحديث عن أنس مرفوعا: «من نسي صلاة أو نام عنها فإن كفارتها أن يصلّيها إذا ذكرها» وبسط الكلام في ذلك الإمام الطحاوي في "مشكله" (١: ١٨٣، ١٨٨).

٥١٣٤- مالك فى "الموطأ" عن داود بن الحصين عن أبى غطفان المزى قال: اختصم زيد بن ثابت وابن مطيع -يعنى عبد الله- إلى مروان فى دار فقضى باليمين على زيد بن ثابت على المنبر فقال: أحلف له مكانى. فقال مروان: لا والله: إلا عند مقاطع الحقوق، فجعل زيد يحلف أنه حقه لحق وأبى أن يحلف على المنبر، فجعل مروان يعجب منه (فتح البارى ٥: ٢١٠). وعلقه البخارى مختصراً وقال: قال النبى ﷺ: شاهداك أو يمينه ولم يخص مكاناً دون مكان، والحديث أخرجه محمد فى "موطأه" (ص ٣٦٢) عن مالك بسنده نحوه ثم قال: ولو رأى زيد بن ثابت أن ذلك يلزمه ما أبى أن يعطى الحق الذى عليه ولكنه كره أن يعطى ما ليس عليه، فهو أحق أن يؤخذ بقوله، وفعله ممن استحلفه اهـ.

براءة من حق على ذلك الرجل فحقه اليمين إلا أن يقيم بينة بالبراءة اهـ (٣٨٥: ٩). قلت: فيكون معنى قوله: فأعطاه إياه أى أعطاه البراءة ونحوها.

قوله: مالك فى الموطأ إلخ. قال الحافظ فى الفتح: وكان البخارى احتج بأن امتناع زيد بن ثابت من اليمين على المنبر يدل على أنه لا يراه واجباً، والاحتجاج بزيد بن ثابت أولى من الاحتجاج بمروان، وقد جاء عن ابن عمر نحو ذلك، فذكر الأثر السابق، كما ذكرناه فى المتن سواء (٢١٠: ٥) قال الحافظ: وقد وجدت لمروان سلفاً فى ذلك فأخرج الكرابيسى بسند قوى إلى سعيد ابن المسيب قال: ادعى مدع على آخر أنه اغتصب له بغيراً فخاصمه إلى عثمان، فأمره عثمان أن يحلف عند المنبر فأبى أن يحلف وقال: أحلف حيث شاء غير المنبر. فأبى عليه عثمان أن لا يحلف إلا عند المنبر، فغرم له بغيراً مثل بغيره ولم يحلف اهـ.

قلت: ولا يرد ذلك إلا على من لم ير التغليظ بالمكان جائزاً، وأما من رآه جائزاً غير واجب، كما هو مذهب الحنفية، فلا يرد عليهم أصلاً، وليس فيه أنه لو حلف فى مجلس الحاكم، ونكل عن اليمين عند المنبر قضى عليه بالنكول، لأن الرجل لم يحلف البتة لا عند المنبر ولا بين يدي الحاكم، ولو فعل كما فعل زيد بن ثابت فحلف عند عثمان فى مجلس حكمه وأبى أن يحلف عند المنبر، فالظاهر أنه فعل به، كما فعل مروان بزيد ولم يقض عليه بالنكول، فالحق أنه لا حجة للخصم فى أثر عثمان ولا فى قول مروان. وأما قول صاحب التوضيح: واحتج الشافعى عليه أى على أبى حنيفة فقال: لو لم يعلم زيد أن اليمين عند المنبر سنة لأنكر ذلك على مروان، وقال له: لا والله لا أحلف إلا فى مجلسك انتهى. فهذا عجيب كيف يقول هذا، فلو علم زيد أنه سنة لما أصر على أنه لا يحلف

إلا في مجلسه، وعدم سماعه كلام مروان أعظم من الإنكار عليه صريحا. قاله العيني (٣٨٩:٦). سلمنا أن زيدا لم ينكر عليه لعلمه بأن ذلك سنة، فعدم سماعه كلام مروان، وإصراره على الحلف في مجلسه دليل على أن الحلف عند المنبر ليس بسنة مؤكدة ولا واجبا وإنما هو من الأمر المباح الذي لا يجبر عليه المدعى عليه، وأقره على ذلك مروان حيث لم يقض عليه بالنكول، ولم يزد على أن تعجب منه. وقد مر عن عثمان أنه استحلف ابن عمر في الخصومة في عبد باعه بالبراءة، ولم يستحلفه عند المنبر، فدل على أن عثمان لم يكن يرى ذلك واجبا، وكذلك وقع الحلف على عمر بن الخطاب حين تحاكم هو وأبى إلى زيد بن ثابت في بيته ولم يستحلفه زيد على المنبر، ولا طلب منه أبى ذلك. وهو الثابت عن علي وأبى موسى الأشعري وأبى عبيدة بن عبد الله ابن مسعود، كما مر ذكره، فالحق أن مذهب الحنفية في الباب أقوى ما يكون رواية ودراية.

قال الموفق في "المغنى": واحتجوا بقول الله تعالى: ﴿تَحْسِبُونَهُمَا مِنْ بَعْدِ الصَّلَاةِ فِيْقِسْمَانِ بِاللّٰهِ﴾ قيل: أراد بعد العصر، ولنا: قول الله تعالى: ﴿فَأَخْرَانِ يَقُومَانِ مَقَامَهُمَا مِنَ الَّذِينَ اسْتَحَقَّ عَلَيْهِمُ الْأُولِيَانِ فِيْقِسْمَانِ بِاللّٰهِ﴾ الآية، ولم يذكر مكانا، ولا زمنا، ولا زيادة في اللفظ. واستحلف النبي ﷺ ركنا في الطلاق فقال: الله ما أردت إلا واحدة؟ قال: الله ما أردت إلا وحدة. (أخرجه مسلم وأبو داود وغيرهما) ولم يغلظ يمينه بزمان ولا مكان ولا زيادة لفظ. وحلف عمر لأبى حين تحكما إلى زيد في مكانه، فكانا في بيت زيد. وقال عثمان لابن عمر: تحلف بالله لقد بعته وما به داء تعلمه؟ وفي ما ذكره تقييد لمطلق هذه النصوص ومخالفة الإجماع، فإن ما ذكرنا عن الخليفين عمر وعثمان مع من حضرهما لم ينكر وهو في محل الشهرة، فكان إجماعا. وقوله تعالى: ﴿تَحْسِبُونَهُمَا مِنْ بَعْدِ الصَّلَاةِ﴾ إنما كان في حق أهل الكتاب في الوصية في السفر، وهي قضية خولف فيها القياس في مواضع: منها: قبول شهادة أهل الكتاب على المسلمين، ومنها: استحلاف الشاهدين، ومنها: استحلاف خصومهما عند العثور على استحقاقهما الإنم. وهم لا يعلمون بها أصلا فكيف يحتجون^(١) بها؟ اهـ (١١٦:٦). قلت: وقد تقدم أن حكم الآية منسوخ عندنا وأيضا فلا دلالة فيها على وجوب هذا الحبس، والله تعالى أعلم.

(١) قلت: كما احتججت بها علينا في القضاء باليمين مع الشاهد وقلت: إن استحلاف المدعى ليس مخالفا للكتاب، ولا للسنة المشهورة، فتذكر.

باب افتداء اليمين

٥١٣٥- عن أبي قلابة أن عمر بن عبد العزيز سأل عن حديث القسامة فذكره وقال فيه: وقدم رجل منهم من الشام فسألوه أن يقسم فافتدى يمينه منهم بألف درهم فأدخلوا مكانه رجلا آخر أخرجه الشيخان (زيلعي ٢: ٢٢١).

٥١٣٦- عن حذيفة أنه عرف جملا له سرق فخاصم فيه إلى قاضى المسلمين فصارت على حذيفة يمين، فأراد أن يفتدى يمينه بعشرة دراهم، فأبى الرجل فقال: عشرون. فأبى فقال: ثلاثون. فأبى فقال: أربعون. فأبى فقال حذيفة: أترك جملى؟ فحلف أنه جملة ما باعه ولا وهبه. أخرجه الدارقطنى بسند فيه حسان بن ثمامة، ولم أقف على ترجمته عن قوم لا يعرفون. وأخرجه عبد الرزاق فى مصنفه: حدثنا إسماعيل ابن عياش عن شريك بن عبد الله ثنا الأسود بن قيس عن رجل من قومه فذكره، وفيه رجل لم يسم، وبقية ثقات مع اختلاف فى بعض وتأيد كلا الطريقين بعضهما ببعض.

باب الافتداء باليمين

قال العبد الضعيف: قال فى "الهداية": ومن ادعى على آخر مالا فافتدى يمينه، أو صالحا منها على عشرة فهو جائز. وهو ماثور عن عثمان رضى الله عنه، والماثور عن عثمان رضى الله عنه ما ذكره الشافعى رحمه الله بلاغا. ورواه ابن حزم من طريق أبى عبيد عن عفان بن مسلم عن مسلمة ابن علقمة عن داود بن أبى هند عن الشعبى قال: استسلف المقداد من عثمان سبعة آلاف درهم، فلما قضاه آتاه بأربعة آلاف. فقال عثمان: إنها سبعة آلاف. فارتفعا إلى عمر فقال المقداد: يا أمير المؤمنين! ليحلف أنها كما يقول ويأخذها. فقال له عمر: أنصفك! احلف أنها كما تقول وخذها (الحلى ٩: ٣٧٧).

وزاد الطبرانى فى "الكبير": فأبى عثمان أن يحلف وأخذ ما أعطاهما ثم قال لعمر: والله الذى لا إله إلا هو أنها سبعة آلاف. قال: فما منعك أن تحلف؟ قال: إن هذا ليل وهذا نهار اه، وقد ثبت مثل ذلك عن جبير بن مطعم والأشعث بن قيس ومسروق، وروى نحوه عن عبيد السهام، وذكر الزهرى أن ذلك كان والصحابة بالمدينة كثير أى ولم يعرف لهؤلاء مخالف من الصحابة، وهذه قضايا تنتشر غالبا ولا تخفى، فكان بمنزلة الإجماع. وأورد بعض الأحباب على من احتج بأثر أبى قلابة على معنى الباب بأنه ليس من فعل من يحتج بفعله لأنه مجهول ولا الذين قبلوه ممن يحتج بأفعالهم، ولم يثبت أن عمر بن الخطاب علم ذلك فأقره اه.

٥١٣٧- وعن جبير بن مطعم أنه فدى يمينه بعشرة آلاف درهم. أخرجه الطبراني في "معجمه الأوسط"، وفي سنده معاوية بن يحيى الصدفي ضعفه (زيلعي ٢: ٢٢١)، وفي "مجمع الزوائد": رجاله ثقات.

٥١٣٨- وعن الأشعث بن قيس قال: لقد افتديت يميني مرة بسبعين ألف درهم. أخرجه الطبراني في معجمه. قال الزيلعي: ولم يذكر له سنداً وفي "مجمع الزوائد" (٤: ١٨١): فيه عيسى بن المسيب البجلي ضعيف اهـ.

قلت: هو قاضي الكوفة أخرج له الحاكم في "المستدرک" وصحح حديثه. وقال: إن عيسى صدوق لم يجرح قط. وقال أبو حاتم: محله الصدق. وقال الدارقطني: صالح الحديث. وكذا قال ابن عدي، كما في "اللسان" (٤: ٤٠٥)، فالحديث حسن.

٥١٣٩- وسئل الزهري عن الرجل يقع عليه اليمين فيريد أن يفتدي يمينه، فقال: كانوا يفتدون ذلك، وقد افتدى عبيد السهام - وكان من الصحابة - يمينه بعشرة آلاف وكان ذلك في إمارة مروان والصحابة بالمدينة كثير. أخرجه عبد الرزاق في "مصنفه" عن معمر عن الزهري (زيلعي ٢: ٢٣١)، قلت: مرسل صحيح الإسناد.

٥١٤٠- وعن الشعبي أن مسروقاً افتدى يمينه بخمسين درهماً. أخرجه ابن سعد في "الطبقات" بسند فيه جابر الجعفي (زيلعي). قلت: وقدمنا غير مرة أنه مختلف فيه حسن الحديث.

قلت: مجرد الاحتمال العقلي لا يجدي وسياق الخبر يدل على أن عمر قد علم بذلك ولفظه: فقال - أي عمر - : يقسم خمسون من هذيل ما خلعوا قال: فأقسم منهم تسعة وأربعون رجلاً، وقدم رجل منهم من الشام فسأله أن يقسم فافتدى يمينه بألف درهم، فأدخلوا مكانه رجلاً آخر الحديث. وظاهره: أن عمر بعد ما حلف تسعة وأربعون كان منتظر اليمين رجل يتم به عدد الخمسين وإنما أخرها لكون الرجل ذاهباً إلى الشام، فلما جاء ولم يحلف وأدخلوا مكانه رجلاً آخر ممن لم يكن غائباً عن الحلف الأول لا بد أن يعلم عمر بسبب تخلف القادم عن اليمين وإقدام الحاضر مكانه. هذا هو الظاهر من عادة عمر وسييرته وتحفظه في باب القضاء، سلمنا ولكن أبا قلابة حين حدث بالحديث بين يدي عمر بن عبد العزيز وقد أبرز سريره للناس وأذن لهم بالدخول

٥١٤١- قال الشافعي رحمه الله: بلغني أن عثمان بن عفان ردت عليه اليمين فافتداهما بمال، وقال: أخاف أن يوافق قدر بلاء فيقال: هذا بيمينه. ذكره البيهقي في "المعرفة" في أدب القاضي (زيلعي ٢: ٢٢٠).

قلت: بلاغ مثل الشافعي رحمه الله حجة - كما ذكرناه في "المقدمة" - والقصة أخرجها الطبراني في "الكبير" مطولة، وقال الهيثمي في "مجمع الزوائد" (٤: ١٨٢): رجاله رجال الصحيح.

كافة فلم ينكر أحد منهم افتداء اليمين ولو كان ذلك منكرا شرعا لردوه عليه كما أنكروا عليه نفى القود في القسامة. واحتجوا بحديث أنس بن مالك في قصة العرنين، فكان ذلك إجماعا من هؤلاء التابعين على جواز الافتداء باليمين، وهو حجة أيضا، كما لا يخفى. قال: وباقي الأخبار لم تثبت بطرق صحيحة اهـ.

قلت: ولكنها ثبتت بطرق حسان رجالها ثقات. وفي بعضهم كلام لا يضر، كما ذكرناه. قال: ولكن أصل الافتداء ثابت بحجة صحيحة لأن النكول عن اليمين صحيح بالإجماع، والنكول افتداء بكل المال، فإذا جاز الافتداء بكل المال فبعضه أولى فافهم.

قلت: وأين الإجماع والشافعي لا يقول بالقضاء بالنكول بل يرد اليمين على المدعي كما مر، ونحن إنما قلنا بجواز افتداء المدعي عليه عن يمينه دون المدعي، كما تقدم الكلام فيه بما لا مزيد عليه.

وبالجملة فإن روايات المتن صريحة في جواز الافتداء عن اليمين، وهي صالحة للاحتجاج بها على حيالها عندنا وبمجموعها عند الكل، والنظر يقتضي جوازه أيضا، لأن حقيقته الصلح، والصلح جائز بين المسلمين ما لم يحرم حلالا أو يحلل حراما كما سيأتي في بابيه، فإذا كان بلفظ الافتداء أو الصلح لم يكن للمدعي أن يستحلفه على تلك اليمين أبدا لأنه أسقط حقه بخلاف ما لو اشترى يمينه بعشرة دراهم مثلا حيث لا يجبر وكان له أن يستحلفه، لأن الشراء عقد تمليك المال بالمال واليمين ليست بمال. كذا في الشروح وسائر المعبرات (تكملة فتح القدير ٧: ١٩١).

ولم يتنبه أهل الظاهر لهذا الفرق فإنكروا لافتداء مطلقا وحملوه على البيع والشراء وغفلوا عن معنى الصلح فيه فافهم والله يتولى هداك.

باب اختلاف المتبايعين

٥١٤٢- حدثني محمد بن إدريس الشافعي أنا سعيد بن سالم -يعني القداح- أنا ابن جريج أن إسماعيل بن أمية أخبره عن عبد الملك بن عمير أنه قال: حضرت أبا عبيدة ابن عبد الله بن مسعود أتاه رجلان يتبايعان سلعة، فقال هذا: أخذت بكذا وكذا. وقال هذا: بعث بكذا وكذا. فقال أبو عبيدة: أتى عبد الله بن مسعود في مثل هذا فقال: حضرت رسول الله ﷺ أتى في مثل هذا فأمر بالبائع أن يستحلف، ثم يخير المبتاع إن شاء أخذ وإن شاء ترك، أخرجه أحمد (مسند أحمد ١: ٤٦٦)، وصححه ابن السكن والحاكم (نيل ٩٠: ٥).

وقال ابن حجر في "التلخيص" (ص ٢٢٤): فيه انقطاع على ما عرف من اختلافهم في صحة سماع أبي عبيدة من أبيه. واختلف فيه على إسماعيل بن أمية، ثم على ابن جريج في تسمية والد عبد الملك هذا الراوى عن أبي عبيدة فقال يحيى بن سليم: عن إسماعيل بن أمية عن عبد الملك بن عمير كما قال سعيد بن سالم، ووقع في النسائي: عبد الملك بن عبيد: ورجع هذا أحمد -وقال صاحب "التنقيح": هكذا وقع في رواية النسائي عبد الملك بن عبيد وهو لا يعرف (زيلعي ٢: ٢٢٢).

وقال عبد الله بن أحمد عن أبيه: أخبرت عن هشام بن يوسف في اليمين في حديث ابن جريج عن إسماعيل بن أمية عن عبد الملك بن عبيدة (زيلعي ٢: ٢٢٢).

باب اختلاف المتبايعين

قوله: حدثني محمد بن إدريس الشافعي إلى آخر الباب.

قال العبد الضعيف: لعلك قد عرفت بما ذكرنا من طرق الحديث وكلام الأئمة صلاحيته للاحتجاج به لثبوته بطرق عديدة ومرسلة وموصولة إذا ضم بعضها إلى بعض تقوى. كما قاله صاحب التنقيح. وأما قوله: ولكن في لفظه اختلافا فسيعرف الناظر في كتب أصحابنا أنهم عملوا به بجميع ألفاظه ولنذكر أولا مذاهب الفقهاء في هذا الباب ثم نتكلم على لفظ الحديث وطرقه إن شاء الله تعالى. قال في "البحر": اختلف البائع والمشتري في قدر الثمن أو المبيع قضى لمن برهن أى وأقام أحدهما بينة قضى له، لأن في الجانب الآخر مجرد الدعوى والبيئة أقوى منها. وإن برهنا فللمثبت الزيادة، لأن البيئات للإثبات، ولا تعارض في الزيادة، فبيئة البائع أولى في الثمن، وبيئة

٥١٤٣- وعن يحيى بن سعيد عن ابن عجلان حدثني عون بن عبد الله عن ابن مسعود قال: سمعت رسول الله ﷺ: «إذا اختلف البيعان فالقول ما قال البائع، والمبتاع بالخيار» أخرجه أحمد (مسند ١: ٤٦٦) وقال ابن حجر وغيره: فيه انقطاع بين عون وابن مسعود (تلخيص ص ٢٤٤).

٥١٤٤- وقال أحمد: حدثنا وكيع عن المسعودي عن القاسم عن عبد الله بن مسعود قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا اختلف البيعان وليس منهما بينة فالقول ما يقول صاحب السلعة أو يترادان» (مسند أحمد ١: ٤٦٦)، وقال ابن حجر وغيره: فيه انقطاع بين القاسم وابن مسعود (تلخيص ص ٢٤٤).

٥١٤٥- وقال أحمد: ثنا ابن مهدي قال: ثنا سفيان عن معن عن القاسم عن عبد الله عن النبي ﷺ قال: «إذا اختلف البيعان والسلعة كما هي فالقول ما قال البائع أو يترادان» (مسند أحمد ١: ٤٦٦)، وهو أيضاً منقطع، كما عرفت.

٥١٤٦- وأخرج الدارقطني عن عمر بن قيس الماصر عن القاسم عن عبد الرحمن عن أبيه قال: باع عبد الله بن مسعود سبياً من سبى الإمارة بعشرين ألفاً -يعنى من الأشعث بن قيس- فجاء بعشرة آلاف فقال: إنما بعثك بعشرين ألفاً. قال: إنما أخذتهم بعشرة آلاف وأنا أرضى في ذلك برأيك. فقال ابن مسعود: إن شئت حدثتك عن رسول الله ﷺ قال: أجل! قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا تبايع المتبايعان بيعاً ليس بينهما شهود فالقول ما قال البائع أو يترادان البيع» قال الأشعث: قد رددت عليك (دارقطني ص ٢٩٧)، قال ابن حجر في "التلخيص" (ص ٢٤٤): رجاله ثقات إلا أن عبد الرحمن اختلف في سماعه من أبيه اهـ قلت: الراجح عندي السماع. وقال الدارقطني (ص ٢٩٧): عن أبي العميس قال: سمعت القاسم تذكر عن عبد الله والأشعث مثل هذا سواء، ورفعاه إلى النبي ﷺ.

المشتري أولى في المبيع نظراً إلى زيادة الإثبات، وإن عجزا ولم يرضيا بدعوى أحدهما تحالفاً أى استحلف الحاكم كل واحد منهما على دعوى صاحبه، فإن كان قبل القبض، فهو قياسى، لأن كلامهما منكر، وأما بعده فاستحسانى فقط. لأن المشتري لا يدعى شيئاً، لأن المبيع سالم له. (وقد اتفقا على نقل السلعة إلى المشتري)، فبقى دعوى البائع فى زيادة الثمن والمشتري ينكره،

٥١٤٧- وأخرج الدارقطني (ص ٢٩٨) عن هيثم قال: نا محمد بن أبي ليلى عن القاسم بن عبد الرحمن عن أبيه قال: باع عبد الله بن مسعود من الأشعث رقيقاً من رقيق الإمارة، فاختلفا في الثمن، فقال عبد الله: بعتك بعشرين ألفاً. وقال الأشعث: اشتريت منك بعشرة آلاف. فقال عبد الله: إن شئت حدثتك بحديث سمعته من رسول الله ﷺ؟ قال: هات. قال سمعت رسول الله ﷺ: «إذا اختلف البيعان والمبيع قائم بعينه وليس منهما بينة فالقول ما قال البائع أو يترادان البيع» قال الأشعث: أرى أن نرد البيع.

٥١٤٨- وأخرجه أيضاً الدارقطني (ص ٢٩٧): عن إسماعيل بن عياش عن موسى بن عقبة عن ابن أبي ليلى بألفاظ مختلفة. فرواه أحمد بن إبراهيم أبو عبد الملك الدمشقي عن هشام بن عمار عن ابن عياش وقال: إذا اختلف المتبايعان في البيع والسلعة كما هي لم تستهلك فالقول قول البائع أو يترادان. وقال أبو الأحوص القاضي عن هشام: إذا اختلف البيعان والمبيع مستهلك كان المتبايع بالخيار إن شاء أخذ وإن شاء ترك. قال الدارقطني: تفرد بهذا اللفظ أبو الأحوص القاضي عن هشام. ورواه أبو الأحوص القاضي عن إبراهيم عن عمار عن ابن عياش مثل ما رواه عبد الملك عن هشام. وقال ابن حجر: فيه إسماعيل بن عياش عن موسى بن عقبة (تلخيص ص ٢٤٤)، قلت: هو حسن الحديث، كما مر غير مرة.

فيكتفى بحلفه. لكننا عرفنا بالنص وهو قوله عليه السلام: «إذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة بعينها تحالفا وترادا» قيد بعدم رضاهما للإشارة إلى أن القاضي يقول لكل منهما: إما أن ترضى بدعوى صاحبك وإلا فسخناه، لأن المقصود قطع المنازعة وهذا جهة فيه، لأنه ربما لا يرضيان بالفسخ فإذا علما به بتراضيان وبدأ يمين المشتري.

وهذا قول محمد وأبي يوسف آخراً، وهو رواية عن أبي حنيفة وهو الصحيح، لأن المشتري أشدهما إنكاراً لأنه يطالب أولاً بالثمن، أو لأنه يتعجل فائدة النكول. وكان أبو يوسف يقول: أولاً يبدأ يمين البائع؛ لقوله عليه السلام: «إذا اختلف المتبايعان فالقول ما قاله البائع» خصه بالذكر وأقل فائدته التقديم. (قال الرملي: قول المصنف: وبدأ يمين المشتري هذا إذا كان الاختلاف في الثمن، أما لو كان في المبيع يبدأ يمين البائع) وفي شرح "التلخيص" من باب الاختلاف فيما يجب للبائع على المشتري وبالعكس: الأصح فيهما تقديم يمين البائع، وفسخ القاضي بطلب أحدهما، فلا يفسخ

٥١٤٩- وأخرجه الدارقطني من طريق أبي العميس عن عبد الرحمن بن قيس بن محمد بن الأشعث عن أبيه عن جده: أن عبد الله بن مسعود باع للأشعث بن قيس رقيقاً

البيع بحلفهما ولا يفسخه بدون طلب أحدهما ولو فسخاه انفسخ بلا توقف على القاضي، وإن فسخ أحدهما لا وإن اكتفى القاضي بطلب أحدهما، ومن نكل لزمه دعوى الآخر، هذا إذا اختلفا والمبيع قائم، وإن اختلفا بعد هلاك المبيع أو بعضه لم يتخالفا والقول للمنكر اهـ ملخصاً (٢: ٢١٨، ٢٢٠)، وقال محمد: يتحالفان ويفسخ البيع على القيمة اهـ (ص: ٢٢٢).

وقال الموفق في "المغنى": اختلف المتبايعان والسلعة قائمة فقال البائع: بعثك بعشرين. وقال المشتري: بل بعشرة. ولأحدهما بينة حكم بها، وإن لم يكن لهما بينة تحالفاً. وبهذا قال شريح وأبو حنيفة والشافعي ومالك في رواية. (وهي المذكورة في المدونة) وعنه القول قول المشتري مع يمينه. وبه قال أبو ثور وزفر لأن البائع يدعى عشرة زائدة ينكرها المشتري والقول قول المنكر، وقال الشعبي: القول قول البائع أو يتردان البيع. وحكاها ابن المنذر عن أحمد والمشهور في المذهب الأول. ويحتمل أن يكون معنى القولين واحداً وأن القول قول البائع مع يمينه، فإذا خلف فرضى المشتري بذلك أخذ به وإن أبى حلف أيضاً وفسخ البيع بينهما، لأن في بعض ألفاظه حديث ابن مسعود: تحالفاً، ولأن كل واحد منهما مدع ومدعى عليه، فإن البائع يدعى عقداً بعشرين ينكره المشتري، والمشتري يدعى عقد العشرة ينكره البائع، والعقد بعشرة غير العقد بعشرين، فشرعت اليمين في حقهما. وهذا الجواب عما ذكره والمبتدى باليمين البائع، وبهذا قال الشافعي، وقال أبو حنيفة: يبدأ بيمين المشتري (هو قول محمد وأبي يوسف آخراً لأنه منكر واليمين في جنبته أقوى، ولأنه يقضى بنكوله ويفصل الحكم وما كان أقرب إلى فصل الخصومة أولى).

ولنا: قول النبي ﷺ: «فالقول ما قال البائع»، وقد بينا أن كل واحد منهما منكر فيتساويان من هذا الوجه والبائع إذا نكل فهو بمنزلة نكول المشتري عن اليمين يحلف الآخر ويقضى له فهماء سواء، وإذا حلف البائع فنكل المشتري عن اليمين قضى عليه، وإن نكل البائع حلف المشتري وقضى له، وإن حلفا جميعاً لم يفسخ البيع بنفس التحالف، لأنه عقد صحيح لا يفسخه تعارضهما كما لو أقام كل واحد منهما بينة لكن إن رضى أحدهما بما قال صاحبه أقر بينهما، وإن لم يرضيا فلكل واحد منهما الفسخ.

هذا ظاهر كلام أحمد (وهو قولنا لكن بشرط رضا الآخر بالفسخ) ويحتمل أن يقف الفسخ على الحاكم وهو ظاهر مذهب الشافعي، (وهو قولنا إذا فسخ أحدهما ولم يفسخ الآخر)، ولنا:

من رقيق الخمس وساق الحديث عن أبيه إلى أن قال: قال ابن مسعود: سمعت رسول الله ﷺ يقول: إذا اختلف المتبايعان ليس بينهما بينة، فالقول ما يقول رب السلعة،

قول النبي ﷺ: «أو يترادان البيع» (أى برضاها جميعا) وفى القصة أن الأشعث قال لابن مسعود: فإنى أرد البيع. وفى رواية: إذا اختلف المتبايعان استحلّف البائع ثم كان المشتري بالخيار إن شاء أخذ وإن شاء ترك، وهذا ظاهر فى أنه يفسخ من غير حاكم لأنه جعل الخيار إليه (قلنا: معناه أن المشتري بالخيار إن شاء أخذ بما قال البائع، وإن شاء ترك برضاه، ألا ترى أنه لا خيار له أن يأخذ بدون ما قال البائع، فكذا ليس له أن يترك من غير رضاه به، وأيضا فغاية ما فى الحديث أن الخيار للمشتري، فمن أين أثبتم الخيار للبائع وقول ﷺ: «أو يتردان» صريح فى وجود الفسخ من الجانبين وقول الأشعث: فإنى أرد البيع محمول على ذلك أنه رده برضا ابن مسعود لما فى بعض طرقه: أرى أن نرد البيع وهو ظاهر فيما قلنا.

قال: وإذا اختلفا فى ثمن السلعة بعد تلفها فعن أحمد فيها روايتان: إحداهما: يتحالفان مثل ما لو كانت قائمة، وهو قول الشافعى وإحدى الروايتين عن مالك (وهو قول محمد منا) والأخرى: القول قول المشتري مع يمينه اختارها أبو بكر، وهذا قول النخعى والثورى والأوزاعى وأبى حنيفة لقوله عليه السلام فى الحديث: «والسلعة قائمة» فمفهومه أنه لا يشرع التحالف عند تلفها (ولأنه ﷺ قال: وترادا. والتراد لا يكون إلا حال قيام السلعة، فدل بمنطوقه على اشتراط قيام السلعة للتحالف، ولما فى بعض ألفاظ الحديث: فإذا استهلك فالقول قول المشتري، كما فى المتن) ولأنهما اتفقا على نقل السلعة إلى المشتري واستحقاق عشرة فى ثمنها، واختلفا فى عشرة زائدة، البائع يدعيها والمشتري ينكرها، والقول قول المنكر اهـ (٤: ٢٦٨). ولأنهما لا يكونان متبايعين إلا حال قيام المبيع لكون البيع قائما به دون الثمن، ولذا كان هلاك المبيع يمنع الإقالة دون هلاك الثمن، صرح به فى "الهداية" (٣: ٥٤) فلم يكن كل واحد منهما مدعيا عقدا ينكره الآخر لبطلان العقد، أو انتهاء بهلاك محله.

وأیضا فإن التحالف حال قيام السلعة يفضى إلى الفسخ، ولا كذلك بعد هلاكها لارتفاع العقد بالهلاك، فلم يكن حال هلاك السلعة فى معنى حال قيام السلعة فلا يصح الإلحاق بالدلالة ("هداية") هذا هو الوجه فى مشروعية التحالف عند قيام المبيع، وعدمه عند هلاكه.

وأما ما ذكره أن التحالف عند قيام المبيع قبل القبض قياسى وبعده استحسانى فقط لأن المدعى لا يدعى شيئا إلخ، فلا وجه له لما علمت أن كلا من المتبايعين مدع ومدعى عليه حال قيام

أو يتتار كان. وقال الحاكم: صحيح الإسناد وحسنه البيهقي (تلخيص ص ٢٤٤).
٥١٥- وأخرج الدارقطني من طريق حسن بن عمارة عن القاسم بن عبد

المبيع والقبض لا ينافيه، لأن نفس القبض لا يستلزم البيع بالثمن الذي ادعاه، ولا براءة ذمته، ولا استحقاقه القبض بأدائه، فكيف ينهدم دعواه بمجرد القبض؟ وإنما يكون المبيع سالماً له إذا كان هالكا لأنهما اتفقا على نقل السلعة إلى المشتري وكونه هالكا على ملكه ولا يتصور قيام البيع بعد هلاك المحل، فلا يصح كون كل منهما مدعياً عقداً غير ما يدعيه الآخر، فلم يبق إلا أن البائع يدعى استحقاق زيادة في الثمن قد أنكرها المشتري فلا يتحالفان، بل يكون القول للمشتري والبينة على البائع كما هو القياس، ولا يعارضه النص لكونه وارداً في اختلاف المتبايعين حيث يتصور التراد، ولا تراد بعد هلاك المبيع وهو ظاهر، ولم يبق متبايعين بعده إلا مجازاً باعتبار ما كانا.

وبهذا ظهر الجواب عما ذكره أن المشتري لما لم يدع شيئاً بعد القبض لم يكن البائع منكراً له، فوجوب اليمين عليه مخالف لقوله ﷺ: «واليمين على من أنكر اهـ» فقد عرفنا أن كلا من البائع والمشتري مدع ومدعى عليه حال قيام المبيع سواء اختلفا قبل القبض، أو بعده.
ولا حاجة إلى ما ذكره صاحب نتائج الأفكار في الجواب من أن حديث التحالف يدل بعبارته على وجوب اليمين على البائع وحديث اليمين على من أنكر يدل بإشارته على نفيه فقد منا العبارة على الإشارة (٢٠٢: ٧) مع أن فيه خللاً من وجوه: الأول ما مر ذكره أن حديث: «البينة على المدعى واليمين على من أنكر» يدل على التقسيم والحصص وهو ينفي يمين المدعى بعبارته دون إشارته، وإلا لزمكم أن تقدموا عبارة حديث القضاء بالشاهد واليمين على إشارته.

والثاني: أن هذا حديث مشهور متلقى بالقبول وحديث التحالف لا يصلح معارضا له. ومع ذلك فهو ساكت عن القبض وعدمه، فكان يجب حمله على ما قبل القبض كيلا يعارض المشهور، لا أن يقال بعمومه لما قبل القبض وبعده، ثم يرجع خبر الواحد على المشهور^(١) عند المعارضة.
فالحق أن حديث التحالف حين قيام المبيع لا يعارض حديث: «البينة على المدعى واليمين على من أنكر»، بل هو يوافقه كما قال الطحاوي في "مشكل الآثار" له.

(١) لا يقال: حديث ابن مسعود مشهور أيضاً لما سيأتي، لأن شهرته إنما حدثت بعد ابن مسعود لتلقى العلماء له بالقبول فهو خبر واحد في الأصل مداره على ابن مسعود وحده، بخلاف حديث: «البينة على المدعى واليمين على المدعى عليه»، فإنه مروى عن جماعة من الصحابة مع تلقي العلماء له بالقبول، فهو قوى.

الرحمن عن أبيه عن عبد الله قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا اختلف البيان فالقول ما قال

ذكرت هذا الباب لأحمد^(١) بن أبي عمران، وقلت له: هل عندك فيه شيء يتصل عن رسول الله ﷺ؟ فقال لي: أما أن أجده منصوصا عن رسول الله ﷺ فلا، ولكن الحجة قد قامت به من قول رسول الله ﷺ: «اليمين على المدعى عليه» لأن المتبايعين إذا اختلفا في ثمن المبيع فقد ادعى كل واحد منهما بيعا بثمن غير البيع الذى ادعاه به، فكانا بذلك متداعيين، فوجب التحالف لينفى كل واحد منهما دعوى صاحبه.

فإن قيل: قد اتفقا على أن المبيع ملك المتبايع وإنما الاختلاف فى الثمن، فوجب أن يكون المبيع له ويلزم المشتري ما أقر به ويحلف على ما ينكره كرجل ادعى على رجل مالا، فصدقه فى بعضه وأنكر البعض، قلنا: ليس الأمر كما ذكر لأن الاختلاف فى الثمن موجب لاختلاف العقد، ألا ترى إذا ادعى على آخر ألف درهم وخمسة مائة فأنكر المدعى عليه فأقام شاهدا بألف وآخر بألف وخمسة مائة يقضى بالألف التى اتفق الشاهدان عليه، ولو ادعى البيع بألف وخمسة مائة فشهد أحدهما بألف والآخر بألف وخمسمائة لا يقضى بشيء، فعقلنا بذلك افتراق الحكم فى المسألتين، كما ذكرنا اهـ ملخصا (٢٢٥:١ من المعتصر).

وبهذا ظهر الجواب عن قول الزيلعى: أنه لا معنى لقولهما: إن كل واحد منهما يدعى عقدا غير ما يدعيه الآخر، فإن العقد لا يختلف باختلاف الثمن من جنس واحد، ألا يرى أن الوكيل بالبيع بألف يبيعه بألفين، وأن المبيع بألف يصير بألفين بالزيادة فى الثمن وبخمسمائة بالخط، انتهى. فإن الوكيل بالبيع بألف إنما يجوز له البيع بألفين دلالة كما سبق تفصيله ولا يلزم منه اتحاد البيعين (حواشى سعدية على العناية (٢٠٢:٧) هذا وأما بعض الأحباب فليس من العير ولا من النفير حيث قال: وأما الحنفية فلم أر للمتقدمين منهم فيه كلاما أى فى حديث ابن مسعود، وأما المتأخرون كصاحب "الهداية" وغيره، فهم يثبتون الحديث، ويتمسكون به لمذهبهم اهـ.

قلت: وكم لقلة المراجعة من آفات، قال الطحاوى: وقد كان أبو حنيفة وأبو يوسف يذهبان إلى ما قال هذا القائل ويقولان: إذا اختلفا فى ثمن المبيع تحالفا وترادا إذا كان قائما وإذا كان فائتا فالقول قول المشتري، لأن الذى يوجبه القياس أن يكون القول قول المشتري (لقوة جنة الإنكار فيه

(١) هو شيخ الطحاوى وقاضى الديار المصرية من أكابر الحنفية تفقه على محمد بن سماعة عن أبى يوسف ومحمد، وحدث عن على بن الجعد وابن الصباح وغيرهما، وثقه ابن يونس فى تاريخه للمصر ذكره السيوطى فى "حسن المحاضرة" (١٩٧:١) وقال: وروى الكثير، مات سنة ٢٨٥هـ.

البائع، فإذا استهلك فالقول قول المشتري»، وقال: حسن بن عماره متروك (ص ٢٩٧).

وقوة جنبه الدعوى فى البائع)، ولكنه ترك فى القائم لمكان الحديث المروى (الذى جعل كلا منهما مدعيا، ومدعى عليه لكون المشتري مدعيا من وجه، وكون البائع منكرا من وجه أيضا، كما لا يخفى)، وفى الفأئت لم يوجد نص فأجرى على القياس (لتعذر جعل كل واحد منهما مدعيا عقدا غير العقد الذى يدعيه الآخر لبطلان العقد، أو انتهاءه بهلاك المبيع) قال ابن أبى عمران: ولو لم يكن نص كان القياس يوجب ما قد روى عنه عليه السلام، وإذا كان كذلك وجب استعماله^(١) فى الباقي والفأئت لأن الذى يوجب رده إذا كان باقيا هو الذى يوجب رد قيمته إذا كان فائتا، وهذا استخراج لطيف ومعنى حسن، والله أعلم اهـ (١: ٢٢٥ من "المعتصر").

فهذا ابن أبى عمران والطحاوى من قدماء الحنفية وهما يرويان عن أبى حنيفة وأبى يوسف ومحمد أنهم أخذوا بحديث التحالف كلهم إلا أن الشيخين أخذوا به فى الباقي فقط، ومحمد أخذ به فى الباقي والفأئت جميعا، وقد تقدم عن "المغنى" أن قول الشيخين هو قول النخعى والثورى والأوزاعى ومالك فى رواية عنه، وأنهم احتجوا بما فى حديث ابن مسعود من لفظة: والمبيع قائم، فتذكر. قال بعض الأحياب: وأنا فى غاية العجب من صنيعهم هذا لأن الحديث مخالف لمذهبهم من وجوه: أما أولا: فلأن الحديث مصرح بأن القول هو قول البائع وهم لا يقولون به. قلت: كلا، بل هو قول أبى حنيفة، كما فى "البدائع" ونصه: ويبدأ بيمين المشتري فى ظاهر الرواية، وهو قول محمد وأبى يوسف الآخر، وفى قوله الأول: يبدأ بيمين البائع، ويقال: إنه قول أبى حنيفة رحمه الله اهـ (٦: ٢٥٩).

وقد تقدم عن "البحر" عن شرح التلخيص: الأصح تقديم يمين البائع^(٢) اهـ. فظاهر الرواية إنما هو قول صاحبين دون قول الإمام، فافهم.

قال: وأما ثانيا: فلأنهم لا يجعلون الخيار إلى المشتري بل يقولون: لا يفسخ البيع بفسخ أحدهما، بل بفسخهما، أو بفسخ القاضى بطلبهما، أو طلب أحدهما اهـ. قلت: (٣) لم يذهب أحد إلى خيار المشتري بالمعنى الذى ذهبت إليه لا من الحنفية ولا من

(١) قد أشرنا إلى الفرق بين الباقي والفأئت وهو يفيد التحالف عند قيام المبيع دون هلاكه.

(٢) والحديث محمول فى ظاهر الرواية على ما إذا كان الاختلاف فى قدر المبيع دون الثمن.

(٣) هذا الجواب على سبيل التنزل وإلا فالحفظ فى الحديث: فالقول قول البائع أو يتردان البيع، وأما خيار المشتري فلم يرد إلا فى

حديث إسماعيل بن أمية عن عبد الملك بن عمير أو ابن عبيد، أو فى حديث عون عن ابن مسعود أو فى لفظ أبى الأحوص

القاضى عن هشام، كما مر فى المتن، وفى كل ذلك مقال.

قلت: كلا بل هو مختلف فيه. تابعه ابن أبي ليلى فرواه عن القاسم عن أبيه عن جده نحوه بمعناه.

غيرهم، فإن الذين ذهبوا إلى إسداد العاقدين بالفسخ قالوا بتخييرهما جميعا، وإن لكل واحد منهما الفسخ إذا لم يرضيا وتحالفا، والذين ذهبوا إلى أن الفسخ يقف على الحاكم قالوا بأنه يخير المشتري إن شاء أخذ بما قال البائع أو ترك، وبهذا نقول، وهذا لا ينفي خيار البائع أن يأخذ بقول المشتري، ولكنه مستغنى عن البيان، وإنما الحاجة إلى ذكر خيار المشتري كما هو ظاهر، فبطل القول بأن الحنفية لا يجعلون الخيار إلى المشتري إذا تخالفا فافهم. قال: وأما ثالثا فلأنهم يجعلون قوله: «والسلعة قائمة» للاحتراز وهو مخالف لأصلهم، أما أولا: فلأنهم لا يحتجون بالمفهوم. وأما ثانيا: فلأنهم لا يحملون المقيّد على المطلق، وههنا يلزم الحمل اهـ.

قلت: قد أشرنا إلى الجواب عن الأول: بأن أبا حنيفة لم يحتج بالمفهوم^(١) والمنطوق جميعا، فإن قول عليه السلام: «تراد» يدل على قيام السلعة لأن التراد لا يكون إلا حال قيامها والمفهوم إذا تأيد بالمنطوق كان حجة عند الكل، وبه ظهر الجواب عن الثاني، لأن قوله: «تراد» موجود في طرق الحديث كلها أو أكثرها وهي المحفوظة، فأين الإطلاق والتقييد؟ وأيضا إذا كان مخرج الحديث واحدا قد ساقه بعض الرواة أتم من غيره يوخذ بما هو أتم سياقاً، ولا يكون ذلك من الإطلاق والتقييد في شيء، بل هو من باب الأخذ بالزيادة، ويحمل ما سواه على اختصار الراوى، كما لا يخفى على من له إلمام بالفقه والحديث.

ولا شك في اتحاد المخرج ههنا لكونه يدور على ابن مسعود وحده، قال: وأما رابعا: فلأنهم يشترطون التحالف، وليس في شيء من طرق الحديث ذكر التحالف اهـ.

قلت: قال صاحب التعليق الممجّد: وهذه الزيادة أى ذكر التحالف وإن لم يقع في حديث ابن مسعود فيما أخرجه الشافعى والنسائى والدارقطنى ولم يقع في روايتهم ذكر التراد أيضا ووقع عند الترمذى وابن ماجه وأحمد ومالك والطبرانى وأبى داود والحاكم والبيهقى والنسائى والدارقطنى من طريق آخر ذكر التراد دون التحالف، ولكنه ورد في ما أخرجه عبد الله بن أحمد في زيادات المسند من طريق القاسم بن عبد الرحمن عن جده والطبرانى والدارمى من هذا الوجه

(١) وأيضا: فقد بينا أن التحالف عند هلاك المبيع لا يساعده القياس، فلا يصح القول بأن أبا حنيفة نفاه احتجاجا بالمفهوم بل العدم الأصلى وهذا أظهر من أن يخفى على من له أدنى مسكة بالأصول.

فقال عن القاسم عن أبيه عن ابن مسعود مرفوعاً: «إذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة ولا بينة لأحدهما على الآخر تحالفا» اهـ (ص: ٣٤٠).

وقال الشوكاني في "النيل": ورواه عبد الله بن أحمد في زيادات المسند من طريق القاسم ابن عبد الرحمن عن جده بلفظ: «إذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة ولا بينة لأحدهما تحالفا» ورواه من هذا الوجه الطبراني والدارمي إلخ (٥: ٩٠).

وأما قولك: إن الشوكاني أخذه من كلام ابن حجر في "التلخيص" وأخطأ في فهمه، وليس هذا اللفظ في زيادات المسن ولا في الطبراني والدارمي اهـ فيحتمل أن يكون الأمر كذلك ولكن الجزم بذلك متعذر، لأن الرواية التي وجدناها خالية عن هذا الكلمة في المسند ليست من زيادات عبد الله بل هي من روايته عن أبيه، فلا يبعد وجود رواية رواها عن غير أبيه من طريق القاسم عن جده بلفظ: تحالفا، ولو ادعى أحد تصفح المسند صفحة صفحة فلا يبعد أن تكون في نسخة أخرى اطلع عليها الشوكاني ولم يطلع عليها المتصفح، وأيضاً: فقد اعترف الحافظ في "التلخيص" أن رواية التحالف إنما توجد في كتب الفقه، وهذا الحديث لم يصلح للاحتجاج به إلا لتلقى الفقهاء إياه بالقبول، فلا بد من قبول هذه الزيادة التي ذكرها من صار الحديث حجة بتلقيه له.

قال ابن عبد البر: إن هذا الحديث منقطع إلا أنه مشهور الأصل عند جماعة تلقوه بالقبول وبنوا عليه كثيراً من فروعه، وأعله ابن حزم بالانقطاع، وتابعه عبد الحق، وأعله هو وابن القطان بالجهالة في عبد الرحمن وأبيه وجده. وقال الخطابي: هذا حديث قد اصطلح الفقهاء على قبوله وذلك يدل على أن له أصلاً. وإن كان في إسناده مقال، كما اصطالحوا على قبول: «لا وصية لوارث»، وإسناده فيه ما فيه، انتهى من "النيل" (٥: ٩١).

وقد عرفت بما تقدم عن الموفق أنه قد ذهب إلى التحالف شريح وأبو حنيفة والشافعي وأحمد ومالك في رواية (المدونة)، وذكرنا في المتن أنه قول من ينتهي إليه من فقهاء المدينة، ولم ينكر التحالف إلا زفر وأبو ثور، ففي إجماع هؤلاء الفقهاء على ذلك دليل على أن للحديث أصلاً عندهم بلفظ: تحالفا. وأيضاً فقد تبين بقول الطحاوي وابن أبي عمران أن أبا حنيفة وأبا يوسف ومحمداً كلهم ذهبوا إلى التحالف عند قيام المبيع لمكان الحديث المروى في ذلك، وفي الفائق لم يوجد نص، فأجراه الشيخان على القياس، وفيه دليل على أن الحديث بلغهم بلفظ: تحالفا.

واحتجاج المجتهد الواحد بحديث تصحيح له، فكيف باحتجاج المجتهدين. وأيضاً

٥١٥١- وقال الدارقطني (ص ٢٩٧): نا أبو القاسم بدوين الهيثم نا محمد بن عبيد بن عبد نا أحمد بن مسيح الجمال نا عصمة بن عبد الله نا إسرائيل عن الأعمش عن أبي وائل عن ابن مسعود رضى الله عنه قال: إذا اختلف البيعان والمبيع مستهلك فالقول قول البائع، ورفع الحديث إلى النبي ﷺ في ذلك.

٥١٥٢- وقال الطبراني في "الكبير": نا محمد بن هشام المستملى نا عبد الرحمن بن صالح نا فضيل بن عياض نا منصور عن إبراهيم عن علقمة عن عبد الله مرفوعاً: البيعان إذا اختلفا في البيع ترادا. قال ابن حجز في "التلخيص" (ص ٢٤٤): رواه ثقات، لكن اختلف في عبد الرحمن بن صالح وما أظنه حفظه فقد جزم الشافعي أن طرق هذا الحديث عن ابن مسعود ليس فيها شيء موصول. ذكر الدارقطني علله، فلم يعرج على هذه الطريق اهـ.

فقد صرح ابن أبي عمران أن التحالف في هذا الباب قد قامت به الحجة من قول رسول الله ﷺ: «اليمين على المدعى عليه، والبينة على المدعى» أى لكونهما جميعاً مدعين ومدعى عليهما، كما مر، فأيش يضر اشتراطهم التحالف أنه ليس في طرق هذا الحديث عند المحدثين. فاندحض قول بعض الأحباب أن استدلال المتأخرين بحديث ابن مسعود على المسألة غير صحيح والحديث عليهم لا لهم، والجواب عنه أنه إما غير ثابت كما قال الحفاظ، أو ثابت ومتروك لمعارضته الحديث المشهور، أو مؤول بتأويل صحيح، وهو أنه محمول على المصالحة وهو الراجح عندى. ومسألة التحالف مبنية على أصول القضاء «كالبينة على المدعى واليمين على من أنكر» اهـ. ولا يخفى ما في هذا الكلام من التناقض والتهافت فيجعل حديث ابن مسعود معارضا للحديث المشهور مرة، ويجعل التحالف مبنياً على هذا الحديث المشهور بعينه أخرى. ومن أين له أن يرد حديث ابن مسعود وقد صرح ابن عبد البر بكونه مشهور الأصل لتلقى بالقبول، والخطابي بكونه مما اصطلاح عليه الفقهاء، فهل تراه أراد بهم المتأخرين منهم دو المتقدمين؟ كلا بل أراد الفقهاء قاطبة، ومنهم الحنفية متقدموهم والمتأخرون، وقد بينا أن الحديث لنا لا علينا بأبسط وجهه وأكمل، فتدبر.

قوله: وقال الدارقطني نا أبو القاسم بدر بن الهيثم إلخ قال الشوكاني: أبو وائل هو عبد الله ابن بحير شيخ عبد الرزاق الصنعاني القاص وثقه ابن معين، قال ابن حبان: يروى العجائب التي كأنها معمولة لا يحتج به، وليس هذا المذكور عبد الله بن بحير بن ريشان، فإنه ثقة، وعلى هذا

٥١٥٣- أبو حنيفة عن القاسم بن عبد الرحمن عن أبيه عن عبد الله بن مسعود أن الأشعث بن قيس اشترى من عبد الله رقيقاً من رقيق الإمارة، فتقاضاه عبد الله فقال الأشعث: اشتريت منك بعشرة آلاف درهم. وقال عبد الله: بعثك بعشرين ألفاً. فقال عبد الله: اجعل بيني وبين نفسك رجلاً. فقال الأشعث: إني قد جعلتك بيني وبين نفسك. فقال عبد الله: إني سأقضي بيني وبينك بقضاء سمعته من رسول الله ﷺ، سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إذا اختلف البيعان ولم تكن لهما بينة فالقول ما قال البائع أو يترادان» رواه الحارثي من طريق عبد الله بن يزيد وأبي عبد الرحمن المقرئ وخارجة بن مصعب وإسماعيل بن حماد عن أبيه والقاسم بن معن كلهم عنه.

٥١٥٤- وروى الحارثي أيضاً من طريق المقرئ عنه عن حماد عن إبراهيم أن أشعث بن قيس اشترى من عبد الله بن مسعود رقيقاً فذكر الحديث زاد بعد قوله: بينة، والسلعة قائمة، وقال المنذرى: قد روى هذا الحديث من طرق عن ابن مسعود، وفي بعضها: إذا اختلف البيعان والبيع قائم بنفسه، وفي لفظة: والسلعة قائمة، ولا تصح، وإنما جاءت من رواية ابن أبي ليلى، ولا يحتاج به اهـ. قلت: هذه اللفظة قد جاءت في رواية الإمام من طريق المقرئ، وليس في السند ابن أبي ليلى، ولا من يتكلم فيه.

و قال البيهقي: أصح إسناد روى في هذا الباب رواية أبي العميس عن عبد الرحمن ابن قيس عن أبيه عن جده، قلت: كأنه لم يطلع على طريق الإمام عن حماد عن إبراهيم، فإنه رواية فقيه عن فقيه، وكلهم ثقات أثبات، وعبد الرحمن بن قيس مجهول الحال، كما في "التقريب"، وجده محمد بن الأشعث ليس بصحابي على الصحيح، وإنما الصحبة لأبيه اهـ من "عقود الجواهر" (٢: ٦١، ٦٢) ملخصاً.

فلا يقبل ما تفرد به أبو وائل المذكور اهـ (٩١: ٥).

قلت: وهذا عجيب من الشوكاني يقضي عليه بقلة المعرفة بطبقات الرجال، فمن أين لشيخ عبد الرزاق أن يكون شيخ الأعمش؟ وأنى له أن يروى عن ابن مسعود؟ وإنما هو شفيق بن سلمة الأسدي أبو وائل الكوفي روى عن الخلفاء الأربعة وابن مسعود وغيرهم من الصحابة وأجلة التابعين. هو أعلم الناس بحديث عبد الله روى عنه الأعمش ومنصور والثوري وحماد بن أبي سليمان ومغيرة بن مقسم وغيرهم من الأجلة، فلا يعمل الحديث به، نعم! عصمة بن عبد الله

قلت: وقد مر غير مرة أن ابن أبي ليلى حسن الحديث حسن له الترمذى وغيره ولم يتفرد بها بل تابعه عليها معن عن القاسم عند أحمد أيضاً كما ذكرنا، وتابعه على قوله: عن القاسم عن أبيه عمر بن قيس الماصر عند الدارقطنى والحسن بن عماره عنده أيضاً، وأبو حنيفة الإمام فى مسنده للحارثى فالحديث صحيح موصول.

٥١٥٥- وأخرج البيهقى (٣٢٣:٥) من طريق إسماعيل القاضى، ثنا ابن أبى أويس ثنا ابن أبى الزناد عن أبيه عن الفقهاء الذين ينتهى إلى قولهم من أهل المدينة كانوا يقولون: إذا تباع الرجلان بالبيع واختلفا فى الثمن اختلفا جميعاً فأيهما نكل لزمه القضاء، فإن حلفا جميعاً كان القول ما قال البائع، وخبر المبتاع، إن شاء أخذ بذلك الثمن وإن شاء ترك (قال) رويناه عن شريح أنه قال: فإن نكلا عن اليمين ترادا البيع اهـ قلت: سند صحيح صالح للاحتجاج به.

والراوى عنه لم أقف لهما على ترجمة، فلا حجة فيما فيه من قوله: «إذا اختلف البيعان والمبيع مستهلك فالقول قول البائع» وإنما الراجع أن القول قول المشتري إذا استهلك المبيع. ولو صح فهو محمول على ما إذا اختلفا فى قدر المبيع دون الثمن كما مر.

قوله: وأخرج البيهقى إلخ. قال الشافعى رحمه الله فى "الأم": ولو هلكت السلعة ترادا قيمتها إذا خلفا معاً، وإذا كانت السنة تدل على أنهما يتصادقان فى أن السلعة مبيعة يختلفان فى الثمن، فإذا حلفا ترادا، وهما يتصادقان أن أصل البيع كان حلالاً، فلا يختلف المسلمون فيما علمت أن ما كان مزدوداً لو وجد بعينه فى يدى من هو فى يديه ففات أن عليه قيمته إذا كان أصله مضموناً، ولو جعلنا القول قول المشتري إذا فاتت السلعة كنا قد فارقنا السنة ومعنى السنة، وليس لأحد فراقهما، وقد صار بعض المشرقين إلى أن رجع إلى هذا القول فقال به وخالف صاحبه فيه. (٢٣٨:٦)، وحاصله: إيجاب التحالف المتبايعين عند قيام المبيع، وهلاكه سواء بالسنة التى أوجبنا به التحالف عند قيامه، وفيه دليل على ثبوت حديث التحالف عند الشافعى وبعض المشرقين الذى رجع إلى قوله، وخالف صاحبه فيه وهو محمد بن الحسن الإمام كما لا يخفى، ودل على ثبوت التحالف بالسنة أيضاً إجماع من ينتهى إلى قولهم من فقهاء المدينة عليه كما هو فى حديث المتن. وناهيك به من حجة، فزفر وأبو ثور محجوجان بإجماع من تقدمهما، وأما قول الشافعى رحمه الله: إنا لو جعلنا القول قول المشتري إذا فاتت السلعة كنا قد فارقنا السنة ومعناها. فعجيب منه رحمه الله لأنه أول قائل بالمفهوم، وقد ثبت فى الحديث.

٥١٥٦- وقال الموفق في "المغنى" (٤: ٢٦٦): إن في بعض ألفاظ حديث^(١) ابن مسعود أن النبي ﷺ قال: إذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة ولا بينة لأحدهما تحالفاً، قال: وقال أحمد: ولم يقل فيه: والمبيع قائم إلى يزيد بن هارون، وقد أخطأ رواة الحلف عن المسعودي لم يقولوا هذه الكلمة ولكنها في حديث معن اهـ.

قلت: لم يتفرد به فقد وافقه عليها أبو حنيفة وابن أبي ليلى وغيرهما كما مر، وقد تأيد ثبوت التحالف بإجماع فقهاء المدينة عليه، وقال صاحب "التنقيح": والذي يظهر أن حديث ابن مسعود بمجموع طرقه له أصل بل هو حديث حسن يحتج به لكن في لفظه اختلافاً (زيلعي ٢: ٢٢٢).

باب تعارض الدعويين فيما هو في يد أحدهما وكل يد عى ملكاً مطلقاً

٥١٥٧- عن ابن عباس قال: قال رسول الله ﷺ: «لو يعطى الناس بدعواهم

قوله: والمبيع قائم بعينه وفي لفظ: «والسلعة كما هي لم تستهلك». وفي لفظ: «والسلعة قائمة». ومفهومه أنهما لا يتحالفان إذا كانت السلعة هالكة، وقد ورد التصريح بذلك في رواية عند الدارقطني بلفظ: فإذا استهلك فالقول قول المشتري، فكيف يكون القائل بأن القول للمشتري إذا فاتت السلعة مفارقاً السنة أو معناها، وقد ذكرنا في المتن أن هذه الزيادة ثابتة في طرق عديدة يقوى بعضها بعضاً، وثبتت في رواية الإمام أبي حنيفة بسند صحيح ليس فيه من يتكلم فيه، فلا بد من قبولها ولا مرد لها، والله تعالى أعلم وعلمه أتم وأحكم.

باب تعارض الدعويين فيما هو في يد أحدهما وكل يد عى ملكاً مطلقاً

قول: عن ابن عباس إلخ. قال العبد الضعيف: قال ابن حزم في "المحلى": من ادعى شيئاً في

(١) لا يقال: يعارضه قول الموفق فيما بعد: ليس في الحديث تحالفاً وليس ذلك بثابت في شيء من الأخبار (٥: ٢٦٨) لأن عدم الثبوت لا ينفي وجوده في بعض الطرق الغير الثابتة عنده، ولو لم يكن موجوداً في شيء من الأخبار لم يجز له أن يقول: إن في بعض ألفاظ حديث ابن مسعود تحالفاً، ولم يجز له أن يحتج به على مشروعية التحالف مع أنه ذكر هذا اللفظ في مقام الاحتجاج، كما لا يخفى على من راجع كلامه.

لادعى رجال أموال قوم ودمائهم لكن البينة على المدعى واليمين على المدعى عليه»،
أخرجه البيهقي في "سننه"، وقال الحافظ في "الفتح": إسناده حسن أو صحيح، وقد

يد غيره فإن أقام البينة أو أقام كلاهما البينة قضى به للذى ليس الشئ في يده إلا أن يكون في بينة
من الشئ في يده بيان زائد بانتقال الشئ إليه، أو يلوح بتكذيب بينة الآخر (وسأتي بينه في الباب
الآتي) وهو قول سفيان وأبي حنيفة وأحمد بن حنبل وأبي سليمان، وقال مالك والشافعي: يقضى
به للذى هو في يده، وحجتهم أنه قد تكاذبت البيتان فوجب سقوطهما، وليس كما قالوا، بل بينة
من الشئ في يده غير مسموعة، لأن الله تعالى لم يكلفه البينة إنما حكم الله تعالى على لسان
رسوله عليه الصلاة والسلام بأن «البينة على المدعى واليمين على المدعى عليه». قال عليه الصلاة
والسلام: «ليس لك»، فصح أنه لا يلتفت إلى بينة المدعى عليه وبالله التوفيق اهـ (٤٣٦: ٩).

الجواب عن حجة البيهقي لمذهبه:

واحتج البيهقي للشافعي بحديثين عن جابر وكلاهما في دعوى النتاج في سند، الأول ابن
أبى يحيى، وهو مكشوف الحال وشيخه ابن أبى فروة ضعفه البيهقي نفسه، وفي سند الثاني زيد
ابن نعيم لا يعرف حاله، ثم على تقدير صحة الحديثين فالبيتان فيهما قامتا على أمر زائد على اليد
لا تدل اليد عليه، فاستوت البيتان في ذلك وترجحت بينة ذى اليد لكون المدعى عنده، بخلاف ما
إذا قامت البيتان على الملك، لأن بينة الخارج أكثر إثباتا لأنها تظهر الملك، بخلاف بينة ذى اليد
لأن الملك كان ظاهرا له بيده (الجوهر النقي ٢: ٢٥٥).

وفي "البدائع": إن البينة حجة المدعى لقوله ﷺ: «البينة على المدعى»، وذو اليد ليس
بمدع. فلا تكون البينة حجة، والدليل على أنه ليس بمدع ما ذكرنا من تحديد المدعى أنه اسم لمن
يخبر عما في يد غيره لنفسه، والموصوف بهذه الصفة وهو الخارج لا ذو اليد، لأنه يخبر عما في
يد نفسه لنفسه فلم يكن مدعيا، فالتحقت بينه بالعدم، فبقيت بينة الخارج بلا معارض فوجب
العمل بها، ولأن بينة الخارج أظهرت له سبق الملك فكان القضاء بها أولى، بيانه أنها أظهرت له
سبق اليد لأنهم شهدوا له بالملك المطلق، ولا تحل لهم الشهادة بالملك المطلق إلا بعلمهم به،
ولا يحصل العلم بالملك إلا بعد العلم بدليل الملك، ولا دليل على الملك المطلق سوى اليد، فإذا
شهدوا للخارج، فقد أثبتوا كون المال في يده، وكون المال في يد ذى اليد ظاهرا ثابت للحال،
فكانت يد الخارج سابقة على يده، فكان ملكه سابقا ضرورة، وإذا ثبت سبق الملك للخارج يقضى

تقدم في أول كتاب الدعوى وتقدم أيضاً قوله ﷺ للحضرمي وقد غلبه رجل من كندة على أرض له: ألك بينة؟ قال: لا. قال: «فلك يمينه، ليس لك إلا ذلك»، رواه الشيخان وغيرهما.

بينة، لأنه لما ثبت له الملك واليد في هذا العين في زمان سابق علم أنها انتقلت من يده إليه، فوجب إعادة يده ورد المال إليه حتى يقيم صاحب اليد الحجة أنه بأى طريق انتقل إليه، كما إذا عاين القاضى كون المال في يد انسان يدعيه لنفسه ثم رآه في يد غيره فإنه بأمره بالرد إليه إذا ادعاه ذلك الرجل إلى أن يبين سببا صالحا للانتقال إليه اهـ (٢٣٢:٦).

وقال الموفق في "المغنى": لا تقبل بينة الداخل إذا لم تفد إلا ما أفادته يده رواية واحدة، واحتج من ذهب إلى تقديم بينة المدعى عليه (وهو الداخل ويقال للمدعى: الخارج) بأن جنبه المدعى عليه أقوى لأن الأصل معه ويمينه تقدم على يمين المدعى، فإذا تعارضت البيئتان وجب إبقاء يده على ما فيها وتقديمه كما لو لم تكن بينة لواحد منهما، وحديث جابر يدل على هذا فإنه إنما قدمت بينته ليده، ولنا قول النبي ﷺ: «البينة على المدعى واليمين على المدعى عليه» فجعل جنس البينة في جنبه المدعى، فلا يبقى في جنبه المدعى عليه بينة، ولأن بينة المدعى أكثر فائدة، فوجب تقديمها كتقديم بينة الجرح على التعديل، دليل كثرة فائدة أنها تثبت شيئا لم يكن وبينه المنكر إنما تثبت ظاهرا تدل عليه اليد، فلم تكن مفيدة، ولأن الشهادة بالملك يجوز أن يكون مستندها رؤية اليد والتصرف، فإن ذلك جائز عند كثير من أهل العلم فصارت البينة بمنزلة اليد المفردة فتقدم عليها بينة المدعى، كما تقدم على اليد.

وقال الشافعى في أحد قوليه: يستحلف صاحب اليد مع بينته لأن البيئتين سقطتا بتعارضهما فصارا كمن لا بينة لهما فيحلف الداخل، ولنا أن إحدى البيئتين راجحة فيجب الحكم بها منفردة كما لو تعارض خبران خاص وعام أو أحدهما أرجح بوجه من الوجوه، ولا نسلم أن البينة الراجحة تسقط، وإنما ترجح ويعمل بها وتسقط المرجوحة، فإن كانت البينة لأحدهما دون الآخر نظرت، فإن كانت البينة للمدعى وحده حكم بها ولم يحلف بغير خلاف في المذهب، وهو قول أهل الفتيا من أهل الأمصار، منهم الزهرى وأبو حنيفة ومالك والشافعى وقال شريح وعن ابن عبد الله والنخعي والشعبي وابن أبى ليلى: يستحلف الرجل^(١) مع بينته.

(١) أخذوا ذلك عن على كرم الله وجهه ولا حجة لهم في فعله لأنه كان يرى استحلاف الراوى أيضا إذا روى له حديثا عن رسول الله ﷺ، كما في "تذكرة الحفاظ" بسند حسن (١٠:١)، ولا قائل به.

باب المتداعين يتنازعان فيما هو في يد أحدهما وكل يدعى النتاج في ملكه أو سبباً لا يتكرر مثل النتاج

٥١٥٨- أبو يوسف عن أبي حنيفة عن الهيثم عن رجل عن جابر رضى الله عنه عن النبي ﷺ أن رجلين اختصما إليه في ناقة ادعاهما كل واحد منها وأقام البينة أنها ناقته أنتجها، فقضى بها رسول الله ﷺ للذى هى فى يده. كذا "كتاب الآثار" لأبى يوسف (ص ١٦٠).

ولنا قول النبي ﷺ للحضرمي: «بينتك أو يمينه، ليس لك إلا ذلك» وقول النبي ﷺ: «البينة على المدعى واليمين على المدعى عليه».

(قلت: ولكن الموفق نسي كل ذلك حين احتج به محمد بن الحسن على رد القضاء بالشاهد واليمين، فجعله مخالفاً لرسول الله ﷺ، وهل هذا إلا تحكم) ولأن البينة إحدى حجة الدعوى فيكتفى بها كاليمين، وإن لم تكن للمدعى بينة وكانت للمنكر سمعت بينته ولم يحتج إلى الحلف معها لأننا إن قلنا بتقديمها مع التعارض وأنه لا يحلف معها فمع انفرادها أولى، وإن قلنا بتقديم بينة المدعى فيجب أن يكتفى بها عن اليمين لأنها أقوى من اليمين، فإذا اكتفى باليمين فيما هو أقوى منها أولى (قلت: وهو قولنا معشر الجنفية) ويحتمل أن يشرع اليمين أيضاً، لأن البينة ههنا يحتمل أن يكون مستندها اليد والتصرف فلا تفيد إلا ما أفادته اليد، وذلك لا يغنى عن اليمين فكذلك ما قام مقامه اهـ (١٦٩: ١٢). قلنا: إن الشهادة تشتمل على اليمين لأن قول الشاهد: أشهد على كذا يمين عندنا، ويمين الشاهدين أقوى من يمين المدعى عليه وحده لكونه متهماً في يمينه دون الشاهدين لكونهما أجنبين قد عدلا، فافهم.

باب المتداعين يتنازعان فيما هو في يد أحدهما وكل يدعى النتاج في ملكه أو سبباً لا يتكرر مثل النتاج

قوله: أبو يوسف إلخ. قال العبد الضعيف: قال صاحب "المبسوط": دابة في يد رجل ادعاهما آخر أنها دابته نتجها عنده وأقام البينة على ذلك وأقام ذواليد البينة على مثل ذلك قضى بها لذى اليد استحساناً، وفي القياس يقضى للخارج وهو قول ابن أبى ليلى رحمه الله، ووجهه أن مقصود كل واحد منهما إثبات الملك حتى لا يصير خصماً إلا بدعوى الملك لنفسه وفيما هو المقصود بينة ذى اليد لا تعارض بينة الخارج كما بينا في دعوى الملك المطلق إلا إننا استحساناً للأثر،

٥١٥٩- وأخرجه الدارقطني (٢: ٥١٣): من طريق يزيد بن نعيم (الصحيح زيد) عن محمد بن الحسن عن أبي حنيفة عن الهيثم الصيرفي عن الشعبي عن جابر نحوه إلا أنه قال: فقال كل واحد منهما: نتجت هذه الناقة عندي وأقام بينة الحديث. وزيد بن نعيم هذا قال الذهبي: لا يعرف في غير هذا الحديث. وقال ابن القطان: لا يعرف حاله،

وهو ما رواه أبو حنيفة رحمه الله، فذكر حديث المتن وقال: ولأن يد ذي اليد لا تدل على أولوية الملك فهو يثبت ببينته ما ليس بثابت بظاهر يده، فوجب قبول بينته ثم ترجح بيده، بخلاف الملك المطلق فإن هناك لا يثبت ببينته إلا ما هو ثابت له بظاهر يده، وكذلك لو كانت الدعوى في العبد والأمة، وأقام كل واحد منهما البينة على الولادة في ملكه فهذا والنتاج في الدابة سواء، وكذلك إذا أقام كل واحد منهما البينة أنه ثوبه نسجه، فإن النسج في الثوب يوجب أولوية الملك فيه، وهو لا يتكرر، كالنتاج في الدابة إلا أن يكون الثوب بحيث تنسج مرة بعد مرة كالخز ينسج ثم ينكث، فيغزل ثانياً، فحينئذ يقضى به للخارج.

والحاصل أن النتاج مخصوص من القياس بالسنة فلا يلحق به إلا ما في معناه من كل وجه، فما لا يتكرر فهو في معنى النتاج من كل وجه فيلتحق به، ويكون إثبات الحكم فيه بدلالة النص، وما يتكرر ليس في معنى النتاج من كل وجه فيعاد فيه إلى أصل القياس اهـ ملخصاً (١٧: ٦٤، ٦٥) وهذا صريح في أن ترجيح بينة ذي اليد في دعوى النتاج مبني على السنة التي رواها أبو حنيفة رحمه الله وأن القياس ينافيه، وإنما قالوا بذلك استحساناً للأثر ولكن بعض الأحباب من لم يحفظ من علم الحديث إلا الاضطراب ولا من الفقه إلا المصالحاة، فإذا رأى حديثاً يخالف أباً حنيفة ظاهراً تخلص عنه بأن يقول: الحديث ورد على طريق المصالحاة، وقول أبي حنيفة مبني على الأصول، وإذا تعذر عليه الجمع بين مختلف الأحاديث رد الجميع بدعوى الاضطراب فيها، وهكذا فعل ههنا حيث قال: والذي عندي أن مسائل هذا الباب قياسية مبنية على أصول القضاء وليست بمبنية على الروايات المذكورة في الباب، لأن الروايات المذكورة مع كونها مضطربة ومتعارضة لم ترد على القانون الكلي وإنما وردت حسب حكاية الحال التي لا عموم لها، ثم هي مجملة من جهة القيود التي تختلف بها الأحكام إلى آخر ما قال وأطال، ومن لم يعن النظر في أقوال الفقهاء ودلائلهم يتلى بمثل هذا، أو أشد منه، وأتى بما يتعجب منه الرجال.

وقال الشافعي في "الأم": أخبرنا ابن أبي يحيى عن إسحاق بن أبي فروة عن عمر بن الحكم عن جابر بن عبد الله أن رجلين تداعيا دابة، فأقام كل واحد منهما البينة أنها دابته نتجها فقضى بها

(لسان) قلت: إنما ذكرته لتعريف المبهم فى هذه الرواية إنه هو الشعبى ويكتفى بالسند الضعيف فى مثل ذلك على أن ابن خسرو رواه من طريق أبى بكر بن حمدان عن بشر ابن موسى عن المقرئ عن أبى حنيفة عن الهيثم عن الشعبى عن جابر، ورواه طلحة وابن

رسول الله ﷺ للذى هى فى يديه قال: وهذا قول من حفظت عنه ممن لقيت فى النتاج، وفيما لا يكون إلا مرة، وخالفنا بعض المشرقين فيما سوى النتاج وفيما يكون مرتين فقال: إذا أقاما عليه بينة كان للذى ليس هو فى يديه اهـ (٢٥٠:٦).

وهذا صريح فى أن بعض المشرقين إنما ذهب إلى ترجيح بينة ذى اليد فى دعوى النتاج لهذا الحديث، وذهب فى غيره مما يتكرر إلى الأصل المستنبط من قوله ﷺ: «البينة على المدعى واليمين على من أنكر» وأما الشافعى رحمه الله فإنه يذهب إلى ترجيح بينة ذى اليد مطلقا فى النتاج وغيره كما مر، وظن أن ترجيح النبى ﷺ بينة ذى اليد فى النتاج لأجل يده لا غير، فليكن كذلك فيما سوى ذلك، وظن غيره أن ذلك مختص بدعوى النتاج وما أشبهها مما لا يتكرر، لأن البينة القائمة على النتاج قائمة على أولية الملك وأولويته، فأثبت ما ليس بثابت بظاهر اليد، فكانت بينته بمثابة بينة الخارج، وقد استوت البيتان فترجح بينة ذى اليد باليد لأجل ذلك لا بمجرد اليد، فيقضى بينته، وليس كذلك فى دعوى الملك المطلق أو المقيد بسبب لا يتكرر، والفرق ما ذكرناه عن «المبسوط». قال الموفق فى «الغنى»: قد اختلفت الرواية عن أحمد فيما إذا تعارضتا، فالمشهور عنه تقديم بينة المدعى ولا تسمع بينة المدعى عليه بحال. وهذا قول إسحاق.

(قلت: وهذا هو مقتضى القياس كما مر فى الباب السابق) وعنه رواية ثانية: إن شهدت بينة الداخل بسبب الملك وقالت: نتجت فى ملكه أو اشتراها أو نسجها أو كانت بينة أقدم تاريخا قدمت، وإلا قدمت بينة المدعى وهو قول أبى حنيفة وأبى ثور فى النتاج والنساج فيما لا يتكرر نسجه، فأما ما يتكرر نسجه كالصوف والخز، فلا تسمع بينته، لأنها إذا شهدت بالسبب (وهو لا يتكرر أو كان تاريخها متقدمة) فقد أفادت ما لا تفيده اليد (فكانت مظهرة مفيدة للزيادة كبينة المدعى) وقد روى جابر بن عبد الله، فذكر الحديث، كما ذكرناه فى المتن (١٦٧: ١٢) وتبين بما ذكرنا أن حديث النتاج وما فيه من تقديم بينة ذى اليد على بينة الخارج ليس بخلاف لقوله ﷺ: «البينة على المدعى واليمين على المدعى عليه» لما عرفت أن كلا من المتنازعين مدع ههنا، فأى البيتين رجحت لم يلزم إلا ترجيح بينة المدعى ولا شك أن بينة ذى اليد أرجح من بينة الخارج بعد استواءهما فى الإفادة، بخلاف ما إذا لم تستويا فى ذلك، فالترجيح لمثبت الزيادة المفيد للأولوية،

عبد الباقي عن أبي بكر بن حمدان عن بشر بن موسى عن المقرئ عنه عن أبي الزبير عن جابر. وله طرق أخرى عند أصحابنا، ذكرها صاحب "عقود الجواهر" (٢: ٦٢، ٦٣)، و"جامع مسانيد الإمام" (٢: ٢٦٨-٢٦٩)، فالحديث حسن صالح للاحتجاج به.

أو الأولية، وأيضا: فقد ثبت بقول الإمام الشافعي ونصه: هذا قول من حفظت عنه ممن لقيت في النتائج وفيما لا يكون إلا مرة إلخ أن تقديم بينة ذي اليد على بينة الخارج في دعوى النتائج إجماع الفقهاء في عصره لم يعرف لهم مخالفا، وهو قول شريح والشعبي والنخعي والحكم وأبي حنيفة وأصحابه وأبي عبيد، وهو قول أهل المدينة وأهل الشام وروى عن طاوس (المغنى ١٢: ١٦٧) إلا أن بعضهم أجرى حديث النتائج على عمومته وقال: إن بينة ذي اليد تقدم على كل حال وتركوا العمل بقوله عليه السلام: «البينة على المدعى واليمين على المدعى عليه» وأبو حنيفة ومن وافقه لم يجروه على العموم بل خصوه بدعوى النتائج وما في معناه، ولا يخفى أن إعمال الحديثن أولى من إعمال أحدهما وإهمال الآخر، فقول أبي حنيفة وأصحابه أقوى ما يكون في هذا الباب. وأما ما ذكره عيسى بن أبان أن الطريق في النتائج تهاتر البينتين لتيقن القاضى بكذب أحدهما، إذ لا يتصور نتائج دابة من دابتين، فإنما يقضى بها لذى اليد قضاء ترك لتهاتر البينتين، فليس بصحيح على مذهب أصحابنا فقد ذكروا في الخارجين أقام كل واحد منهما البينة على النتائج أنه يقضى بها بينهما نصفين، ولو كان الطريق ما قال لكان يترك في يد ذي اليد اهـ، من "المبسوط" (١٧: ٦٤).

قلت: وسيأتى دليل ما ذكروه في الخارجين من قول أبي الدرداء فانتظر.
فائدة: وإن ادعى الخارج أن الدابة ملكه وأنه أودعها للداخل أو أعاره إياها أو أجرها منه ولم يكن لواحد منهما بينة فالقول قول المنكر مع يمينه لا نعلم فيه خلافا، وإن كان لكل واحد منهما بينة فبينة الخارج مقدمة وهذا قول الشافعي (وهو قولنا) لأن اليمين في حق المدعى عليه فتكون البينة للمدعى، كما لو لم يدع الإيداع، يحققه أن دعواه الإيداع زيادة في حجته وشهادة البينة تقوية لها، فلا يجوز أن تكون مبطللة لبينته، وإن ادعى الخارج أن الداخل عقبه إياها وأقاما بينتين فهى للخارج (المغنى ١٢: ١٧٠) وإذا كان في يد رجل شاة فادعاه رجل أنها له منذ سنة وأقام بذلك بينة وادعى الذى هى فى يده أنها فى يده منذ سنتين وأقام بذلك بينة فهى للمدعى بغير خلاف، لأن بينته تشهد له بالملك، وبينه الداخل تشهد باليد خاصة، فلا تعارض بينهما لإمكان الجمع بأن تكون اليد على غير ملك فكان بينة الملك أولى، فإن شهدت بينة بأنها ملكه منذ سنتين فقد تعارض ترجيحان تقدم التاريخ من جهة بينة الداخل، وكون الأخرى بينة الخارج ففيه روايتان:

باب المتدا عيين يتاز عان شيئاً في أيديهما
أو في يد غيرهما ويقيم كل واحد منهما بينة
أو لم يكن لهما بينة قضى به بين كل واحد منهما نصفين

٥١٦٠- أخرج النسائي قال: أخبرنا علي بن محمد بن علي أبي المضاء -قاضي المصيصة- نا محمد بن كثير عن حماد بن سلمة عن قتادة عن النضر بن أنس عن أبي

إحدهما تقدم بينة الخارج، وهو قول أبي يوسف ومحمد وأبي ثور لقوله ﷺ: «البينة على المدعى» ولأن بينة الداخل يجوز أن يكون مستندها اليد فلا تفيد أكثر مما تفيده اليد أشبهت الصورة التي قبلها. والثانية تقدم بينة الداخل وهو قول أبي حنيفة والشافعي لأنها تضمنت زيادة (المغني ١٢: ١٧٢).

أى فكانت كبينة المدعى سواء وترجحت باليد، فأما إن شهدت إحدى البينتين بأن العين لهذا وشهدت الأخرى أنها لهذا الآخر نتجت في ملكه فقد ذكرنا في الترجيح بهذا روايتين، إحدهما: لا يرجح به. وهو اختيار الخرقى. والثانية: تقدم بينة التاج وما في معناه، وهو مذهب أبي حنيفة لأنها تتضمن زيادة علم وهو معرفة السبب والأخرى خفى عليها ذلك، فيحتمل أن تكون شهادتهما مستندة إلى مجرد اليد والتصرف، فتقدم الأولى عليها كتقدم بينة الجرح على التعديل (المغني ١٢: ١٧٥)، فإن شهدت إحدهما أنها له منذ سنة وشهدت الأخرى أنها له منذ سنتين فظاهر كلام الخرقى التسوية بينهما، وهو أحد قولى الشافعي.

وقال القاضي: قياس المذهب تقديم أقدمهما تاريخاً. وهو قول أبي حنيفة والقبول الثاني للشافعي، لأن المتقدمة التاريخ أثبتت الملك له في وقت لم تعارضه الأخرى فيه، فيثبت الملك فيه، ولهذا له المطالبة بالنماء في ذلك الزمان، وتعارضت البينتان في الملك في الحال فسقطتا وبقي ملك السابق تحت استدامته وأن لا يثبت لغيره ملك إلا من جهته اهـ (المغني ١٢: ١٧٥). ولم يتنبه ابن حزم ومن وافقه لهذا المعنى، وأخلق بهم أن لا يتنبهوا له لجمودهم على الظاهر، وينبغي للمرأة إذا لم يعلم شيئاً أن يكله إلى عالمه، ولكن الناس أعداء لما جهلوا، فإلى الله المشتكى.

باب المتدا عيين يتاز عان شيئاً في أيدهما وفي يد غيرهما
ويقيم كل واحد منهما بينة أو لم يكن لهما بينة قضى به بينهما نصفين
قوله: أخرج النسائي إلخ. قال العبد الضعيف: وبما ذكرنا في المتن عن "الجوهر النقي" اندفع

بردة ابن أبي موسى الأشعري عن أبيه أن رجلين ادعيا دابة وجداها عند رجل فأقام كل واحد منهما شاهدين أنها دابته فقضى النبي ﷺ بينهما نصفين. ذكره ابن حزم في "المحلى" (٩: ٤٣٧)، وقال: فهذا نص على إقامة البينة من كل واحد منهما وليس في أيديهما اهـ وتابعه حفص بن عمير الضرير والنضر بن شميل عند البيهقي وإسحاق بن راهويه فروياه عن حماد عن قتادة عن النضر بن أنس عن أبي بردة عن أبي موسى متصلا. وابن كثير هذا هو المصيصي وثقه ابن معين وغيره، وقال النسائي: هذا خطأ

ما ذكره البيهقي فيه من الاختلاف على قتادة وأصل الحديث به. قال: وقال البخاري: قال سماك ابن حرب: أنا حدثت أبا بردة بهذا الحديث فعلى هذا لم يسمع أبو بردة هذا الحديث من أبيه، كما في "التلخيص" (٢: ٤١٢).

قلت: لم يتهم أبو بردة بالتدليس فلما رواه عن أبيه موصولا يحمل على أنه سمع الحديث من سماك وسمعه من أبيه أيضا، فلا بعد في أن يسمع الراوى حديثا واحدا من شيخين عال ونازل، وأما أبا كامل مظفر بن مدرك روى عن حماد عن قتادة عن النضر بن أنس عن أبي بردة مرسلا اهـ، فإن الفقيه قد يسند الحديث إذا قصد الرواية وقد يفتي به، فلا يعل الموصول بالمرسل.

وبالجملة: فقد صححه الحاكم وغيره موصولا فالحكم للوصول وقد تقرر في الأصول أن الوصول زيادة لا تنافي الوقت والإرسال، فهي مقبولة إذا كان الواصل ثقة، وقد عرفت أن ابن كثير وصله ووافقه على ذلك النضر بن شميل وحفص بن عمير، فلا بد من ترجيح الوصول وتصحيحه، ودلالته على الجزء الثاني من معنى الباب ظاهرة.

وبالجملة فحديث أبي موسى إنما هو في ادعاء الرجلين شيئا ليس في أيديهما بل في يد ثالث غيرهما لا يدعيه، لما في رواية النسائي من التصريح بأن رجلين ادعيا دابة وجداها عند رجل وهو نص في أن كل واحد منهما أقام بينة على ما ليس في أيديهما فقضى به النبي ﷺ بينهما، وزيادة الثقة مقبولة فيحمل ما في بعض الروايات عن أبي موسى من غير هذه الزيادة أن رجلين ادعيا بعيرا فبعث كل واحد منهما شاهدين فقسمه رسول الله ﷺ بينهما نصفين على اختصار الراوى، فافهم، وهو الحكم في ما إذا لم يكن لأحدهما بينة لأنه إذا لم يكن في أيديهما فأقام كل واحد منهما فيه البينة فقد شهد به لهما، وليست إحدى البينتين أولى من الآخر، فالواجب قسمته في كل ذلك بينهما، وكذا إذا لم تكن لهما بينة لاستواءهما في الدعوى، ولا مرجح فيقضى به بينهما

وابن كثير صدوق إلا أنه كثير الخطأ. قال عبد الحق: إنما خطؤه في هذا الحديث؛ لأنه إنما يروى عن قتادة عن سعيد بن أبي بردة كما تقدم. قلت: قد تقدم أن النضر بن شميل وحفص بن عمير وافقا ابن كثير على رواية عن قتادة كذلك، فيحمل على أن لقتادة فيه سندين (الجوهر النقي ٢: ٢٥٥).

نصفين، ولما في رواية أبي داود من طريق سعيد بن أبي عروبة عن قتادة عن سعيد بن أبي بردة بن أبي موسى الأشعري عن أبيه عن جده أبي موسى أن رجلين ادعيا بعيرا أو دابة فأتيا به النبي ﷺ ليس لواحد منهما بينة فجعله النبي ﷺ بينهما (١٥٣: ٢) لم يقل في حديث أبي موسى: ليس لواحد منها بينة غير سعيد بن أبي عروبة فيما علمت، فإما أن يحمل ذلك على اختلاطه لأنه كان قد اختلط آخره ولكن سماع يزيد بن زريع منه قبل الاختلاط وهذا من روايته عنه، أو يقال: إن البيهقي لما تعارضتا تساقطتا، وصارتا كالعدم، فاعتبر الراوى صورة الحال مرة ورواها كما هي وقال: فبعث كل واحد منهما شاهدين، واعتبر المعنى مرة وقال: ليست لواحد منهما بينة ويحتمل أن يكون أحدهما أى رواية ابن أبي عروبة فى عين كانت فى يديهما والآخر أى رواية غيره من أصحاب قتادة وفيها: فبعث كل واحد منهما بشاهدين فى عين كانت فى يد ثالث لا يدعيها بدليل ما فى رواية النسائي: ادعيا دابة وجداها عند رجل فأقام كل واحد منهما شاهدين. قال ابن رسلان: وهذا أظهر لأن حمل الإسنادين على معنيين متعددين أرجح من حملهما على معنى واحد لأن القاعدة ترجيح ما فيه زيادة علم على غيره اهـ (عون ٣: ٣٤٤).

قلت: نعم! ولكن سعيد بن أبي عروبة قد اضطرب فى إسناد هذا الحديث فأفحش، كما سيأتى فالظاهر عندى هو الاحتمال الأول أو الثانى، وأن سلمنا صحة الروایتين فقد قلنا بهما جميعا. قال ابن حزم فى "المحلى": قال أبو حنيفة: إذا أقام كل واحد منهما البينة فسواء كان الشئ فى أيديهما معا، أو لم يكن فى يد واحد منهما هو بينهما نصفين مع أيمانهما (لكون كل واحد منهما مدعيا ومدعى عليه)، وكذلك إذا لم يقيما بينة والشئ فى أيديهما معا، أو ليس فى أيديهما، ولا مدعى له سواهما، فأيهما نكل قضى به للذى حلف اهـ (٤٣٨: ٣).

وهذا إذا كان الثالث ذو اليد لا يدعيه وإن كان يدعيه أيضا فهو المدعى عليه، والمتنازعان كلاهما مدعيان، وحكمه ما ذكره الموفق فى "المغنى" أن الرجلين إذا تداعيا عينا فى يد غيرهما، ولا بينة لهما فأنكرهما فالقول قوله مع يمينه بغير خلاف نعلمه، وأما من كانت لأحدهما بينة حكم بها بغير خلاف نعلمه، وإن كانت لكل واحد منهما بينة ففيه روايتان إحداهما تسقط البيهتان

وبالجملة: فالحديث صحيح الإسناد رواه أيضاً أحمد في مسنده والحاكم في "المستدرک"، وصححه على شرطهما. وقال المنذرى في إسناده: كلهم ثقات (زيلعى ٢: ٢٢٣).

ويقترح المدعيان على اليمين، كما لو لم تكن لهما بينة، والثالث لا يدعيها بل يعترف بأنه لا يملكها أو قال: لا أعرف صاحبها، أو قال: هي لأحد، كما لا أعرف عينا أقرع بينهما فمن قرع صاحبه حلف أنها له وسلمت إليه، وروى هذا عن ابن عمر وابن الزبير وبه قال إسحاق وأبو عبيد، وهو رواية عن مالك وقديم قول الشافعي لما روى ابن المسيب أن رجلين اختصما إلى رسول الله ﷺ في أمر وجاء كل منهما بشهود عدول على حدة سواء قاسم النبي ﷺ بينهما، رواه الشافعي في مسنده. قلت: رواه من طريق ابن أبي يحيى. قال عبد الحق في أحكامه: هذا مرسل وضعيف فإن إبراهيم بن أبي يحيى متروك اهـ (زيلعى ٢: ٢٢٣)، وليس فيه أن المدعى كان في يد ثالث غيرهما، فيحتمل أن يكون في أيديهما جميعاً، وأنتم لا تقولون بالقرعة إلا إذا كان في يد غير المتنازعين، وسيأتى بسط الكلام فيه فانتظر. ولأن البينتين حجتان تعارضتا من غير ترجيح لإحدهما على الأخرى فسقطتا كالخبرين (قلنا: إن البينة دليل من أدلة الشرع وحجة من حججه والعمل بالدليلين واجب بالقدر الممكن، فإن أمكن العمل بهما من كل وجه يعمل بهما من كل وجه، وإن لم يمكن العمل بهما من كل وجه يعمل بهما من وجه كما في سائر دلائل الشرع من ظواهر الكتاب والسنن المشهورة وأخبار الآحاد، والأقيسة الشرعية إذا تعارضت^(١) لا يسقط شيء منها ما أمكن الجمع، وههنا إن تعذر العمل بالبينتين بإظهار الملك في كل المحل أمكن العمل بهما بإظهار الملك في النصف، فيقضى لكل واحد منهما بالنصف (بدائع ٦: ٢٣٦).

وقال: والرواية الثانية تستعمل البيئتان وفي كيفية استعمالهما روايتان إحداهما: تقسم العين بينهما وهو قول الحارث العكلي وقتادة وابن شبرمة وحماة وأبي حنيفة وقول الشافعي لما روى أبو موسى فذكر حديث المتن، ولأنهما تساويا في دعواه فيتساويان في قسمته. والرواية الثانية تقدم إحداهما بالقرعة، وهو قول الشافعي وله قول رابع: يوقف الأمر حتى يتبين، وهو قول أبي ثور لأنه اشتبه الأمر فوجب التوقف. ولنا: أن تعارض الحجتين لا يوجب التوقف كالخبرين. بل إذا تعذر الترجيح أسقطناها ورجعنا إلى دليل غيرهما.

(١) وبهذا يظهر لك مزية الحنفية على غيرهم في العمل بالأحاديث والأخبار، فإن عملهم على الجمع بينهما أمكن، وعمل غيرهم على القول بتساقط المتعارضين، فأنهم.

٥١٦١- أخبرنا عبد الصمد ثنا حماد بن سلمة عن قتادة عن النضر بن أنس عن بشير بن نهيك عن أبي هريرة أن رجلين ادعيا دابة فأقام كل واحد منهما بينة فقضى بها رسول الله ﷺ بينهما نصفين. أخرجه إسحاق بن راهويه وابن حبان في "صحيحه" (زيلعي ٢: ٢٢٤)، وفي "الدراية" (ص: ٣٠٠): إسناده صحيح.

(قلت: وقد تقدم عن "البدائع" أن الجمع بينهما ممكن فلا مصير إلى الترجيح ولا إلى الإسقاط) فإن أنكرهما من العين في يده وكانت لأحدهما بينة حكم له^(١) بها اهـ (١٢: ١٨٤)، وسيأتى الجواب عن حجة من ذهب إلى الاقتراع، فانتظر.

قوله: أخبرنا عبد الصمد إلى قوله: أخرجه الطبراني. قال العبد الضعيف: الآثار كلها محمولة على أن المدعى لم يكن بيد واحد من المتداعيين بل كان في أيديهما جميعا. ويحتمل كونه في يد ثالث غيرهما لا يدعيه، لأنه إن كان في يد واحد منهما لم يكن لإقامة كل منهما البينة معنى لكون ذى اليد مدعى عليه والآخر مدعيا في هذه الصورة، والبينة على المدعى واليمين على المدعى عليه كما تقدم في باب تعارض الدعويين فيما هو في يد أحدهما. والأولى حملها على أن المدعى كان في أيديهما جميعا، لأن كونه في يد ثالث غيرهما خلاف الظاهر لا يصار إليه إلا بدليل وقد قام الدليل على ذلك في حديث أبي موسى حيث وقع التصريح به في رواية عند النسائي، ولم يقم في حديث أبي هريرة ولا في حديث جابر بن سمرة، ولا في مرسل تميم، فلم يرد في شيء من طرقها أن الرجلين ادعيا دابة أو بعيرا وجداها عند رجل، وإذا تنازع رجلان في عين في أيديهما ادعى كل واحد منهما أنها ملكه دون صاحبه. ولم تكن لهما بينة حلف كل واحد منهما لصاحبه، وجعلت بينهما نصفين لا نلعم في هذا، خلافا؛ لأن يد كل واحد منهما على نصفها، والقول قول صاحب اليد مع يمينه، وإن نكلا جميعا، فهي بينهما أيضا لأن كل واحد منهما يستحق ما في يد الآخر بنكوله، وإن نكل أحدهما وحلف الآخر قضى له بجميعها لأنه يستحق ما في يده بيمينه وما في يد صاحبه إما بنكوله (عندنا وعند الحنابلة) وإما بيمينه التي ردت عليه عند نكول صاحبه (عند الشافعي) وإن كانت لأحدهما بينة دون الآخر حكم له بها لا نعلم في هذا خلافا، وإن أقام كل واحد منهما بينة وتساوتا تعارضت البيئتان وقسمت العين بينهما نصفين، وبهذا قال الشافعي وأبو ثور وأصحاب الرأي لما روينا.

(١) أى بلا خلاف تعلمه، كما مر، ظ.

٥١٦٢- حدثنا أبو الأحوص عن سماك عن تميم بن طرفة أن رجلين ادعيا بغيراً، فأقام كل واحد منهما البينة أنه له فقضى النبي ﷺ به بينهما. أخرجه ابن أبي شيبة في مصنفه، ورواه عبد الرزاق أيضاً في مصنفه أخبرنا سفيان الثوري وإسرائيل عن سماك به. ورواه البيهقي في كتاب المعرفة عن الحاكم بسنده عن أبي عوانة ثنا سماك بن حرب به وقال: هذا منقطع. (زيلعي ٢: ٢٢٣). وقال: قال الشافعي في القديم: تميم مجهول. قلت: روى عنه سماك وعبد العزيز بن ربيع وغيرهما وأخرج له مسلم، والحاكم في "المستدرک"، وابن حبان في "صحيحه"، وذكره في "الثقات" من التابعين (الجوهر النقي ٢: ٢٥٦)، وله شاهد موصول.

ولأن كل واحد منهما داخل في نصف العين خارج عن نصفها، فتقدم بينة كل واحد منهما فيما في يده عند من يقدم بينة الداخل، وفيما في يد صاحبه عند من يقدم بينة الخارج، فيستويان على كل واحد من القولين، واختلفت الرواية (عند الحنابلة) هل يحلف كل واحد منهما على النصف المحكوم له به أو يكون له من غير يمين؟ فروى أنه يحلف، وهذا أحد قولي الشافعي بناء على أن اليمين تجب على الداخل مع بينة وكل واحد منهما داخل في نصفها، والرواية الأخرى أن العين تقسم بينهما من غير يمين وهو قول مالك وأبي حنيفة وأحد قولي الشافعي وهو أصح للخبر والمعنى ملخصاً من "المغنى" (١٢: ١٧٤).

وبالجملة فقد اتفقوا على قسمة العين بين المدعين إذا كانت في أيديهما سواء، وأما أنه متى يكون بأيديهما على السواء، فيطلب بيانه من كتب الفروع، ولم يقل أحد بالاعتراع في هذه الصورة إلا رواية ذكرها أبو الخطاب من الحنابلة أنه يقرع بينهما فمن خرجت قرعته حلف أنها لا حق للآخر فيها وكانت العين له.

ورده الموفق وقال: الأول أصح للخبر والمعنى (ص مذكور) وإنما اختلفوا في الشيء يكون في يد الرجل فيتداعاه اثنان ويقيم كل واحد منهما بينة فقال أحمد وإسحاق: يقرع بينهما فمن خرجت له القرعة صار له، وكان الشافعي يقول به قديماً ثم قال في الجديد فيه قولين: أحدهما: يقضى به بينهما نصفين (وهو الراجح عند أصحابه كما يدل عليه كلام البيهقي وسيأتي)، وبه قال أصحاب الرأي وسفيان الثوري. والقول الآخر: يقرع بينهما وأيهما خرج سهمه خلف: لقد شهد شهوده بحق ثم يقضى له به. وقال مالك: لا أحكم به لواحد منهما إذا كان قى يد غيرهما (بل يترك في يد صاحب اليد وهو وقول للشافعي أيضاً ذكره ابن الملك) حكى عنه أنه قال هو لأعدلهما

٥١٦٣- أخرج الطبراني عن سويد بن عبد العزيز عن الحجاج بن أرتاة عن سماك بن حرب عن تميم بن طرفة عن جابر بن سمرة أن رجلين اختصما إلى النبي ﷺ في بغير فأقام كل واحد منهما بشاهدين أنه له فجعله النبي ﷺ بينهما (زيلعي).

شهودا وأشهرهما بالصلاح. وقال الأوزاعي: يؤخذ بأكثر البينتين عددا. وحكى عن الشعبي أنه قال: هو بينهما على حصص الشهود انتهى من العون نقلا عن الخطابي وغيره (٣: ٣٤٤). وقد تقدم عن "المغني" اختلاف الروايات عن أحمد فيما إذا أقام كل منهما بينة وإنما ذهب إلى الاقتراع بينهما إذا لم يكن لأحدهما بينة رواية واحدة وهو قول ابن حزم أيضا وقال بمثل قولنا إذا أقام كلاهما البينة أنه يقضى به بينهما.

واحتجوا بما رواه أبو داود حدثنا محمد بن منهل نا يزيد بن زريع نا ابن أبي عروبة عن قتادة عن خلاس بن عمرو عن أبي رافع عن أبي هريرة أن رجلين اختصما في متاع إلى النبي ﷺ ليس لواحد منهما بينة، فقال النبي ﷺ: «استهما على اليمين ما كانا أحبا أو كرها»، حدثنا أبو بكر ابن أبي شيبة نا خالد بن الحارث عن سعيد بن أبي عروبة بإسناد ابن منهل مثله قال في دابة، وليس بينهما بينة فأمرهما رسول الله ﷺ أن يستهما على اليمين اهـ (٣: ٣٤٤، ٣٤٦ مع العون). ولا حجة لهم فيه لأنه ليس فيه أن العين لم يكن في أيديهما وكانت في يد غيرهما وهم لا يقولون بالاقتراع إلا كذلك، وحديث أبي موسى الذي وقع فيه التصريح بأنهما وجداه عند رجل ليس فيه القضاء بالاقتراع، بل فيه أنه قضى به بينهما، فلا يتم لهم الاحتجاج بحديث أبي هريرة هذا ما لم يرد فيه أنهما وجداه عند رجل غيرهما، ودون إثباته خرط القتاد، ولا يجوز حمله على ذلك بمجرد الرأي والاحتمال.

وأیضا فغاية ما فيه أنه أمرهما ﷺ بالاستهام على اليمين وهذا لا نزاع فيه، فأين فيه أنه قضى به لمن خرج سهمه، كما قاله أحمد وإسحاق وابن حزم ومن تبعهم، فيجوز أنه ﷺ حين أمرهما بالحلف، وتسارع كل منهما إلى اليمين اقترع بينهما ليبدأ بيمين من خرجت له القرعة. هذا هو معنى الحديث، وأما كيفية القضاء بالحديث ساكت عنه بالمرّة فيحتمل أن يكون قضى به لمن خرجت له القرعة، ويحتمل أن يكون قسمه بينهما نصفين بعد ما حلفا، وبالجملة فلم يكن الاقتراع إلا للبداءة باليمين لا للقضاء به لمن خرج سهمه. قال القاري: ويمكن أن يكون معناه: استهما نصفين على يمين كل واحد منكما (عون المعبود ٣: ٣٤٦) حملا للاستهام على اقتسام، وقد كثر استعماله في هذا المعنى، كما لا يخفى على من مارس اللغة، وأساليب الكلام.

وقال الحافظ في "التلخيص" (٢: ٤١٢): إن سويدا والحجاج ضعيفان اه قلت: سويد والحجاج كلاهما مختلف فيهما وثق رحيم سويدا. وقال أبو حاتم: لين الحديث. وقد مر غير مرة أن الحجاج حسن الحديث، وتابعه ياسين الزيات فروى عن سماك به

وقال البيهقي في بيان معنى الحديث: إن القرعة في أيهما تقدم حين إرادة تخليف القاضي لهما، وذلك أنه يحلف واحد ثم يحلف الآخر فإن لم يحلف الثاني بعد حلف الأول قضى بالعين كلها للحالف أولا، وإن حلف الثاني فقد استويا في اليمين فتكون العين بينهما كما كانت قبل أن يحلفا. كذا في "العون" (٣: ٣٤٥)، والمحفوظ عن أبي هريرة رضى الله عنه الاستهم ما رواه البخارى من طريق عبد الرزاق أخبرنا معمر عن هشام عن أبي هريرة رضى الله عنه أن النبي ﷺ عرض على قوم اليمين فأسرعوا فأمر أن يسهم بينهم في اليمين أيهم يحلف اه، ليس فيه أن رجلين اختصما في متاع.

وأخرجه أبو داود عن أحمد وسلمة بن شبيب ثنا عبد الرزاق نا معمر عن همام عن أبي هريرة رفعه بلفظ: إذا كره الاثنان اليمين أو استحباها فليستهما عليها اه، والمعنى: إذا توجهت اليمين على اثنين وأراد الحلف سواء كانا كارهين لذلك بقلبيهما وهو معنى الإكراه الوارد في لفظ سلمة عند أبي داود، لأن الإنسان لا يكره على اليمين حقيقة، أو مختارين لذلك بقلبيهما، وهو معنى الاستحباب وتنازعا أيهما يبدأ فلا يقدم أحدهما على الآخر بالتشهي بل بالقرعة، وهو المراد بقوله: فليستهما أى فليقتزعا، وظاهره كون القوم المذكورين مدعى عليهم بعين في أيديهم وأنكروا ولا بينة للمدعى عليهم فتوجهت عليهم اليمين فتسارعوا إلى الحلف فقطع النزاع بينهم بالقرعة، فمن خرجت له بدأ به اه ملخصا من "فتح البارى" (٥: ٢١١).

والمحفوظ عن أبي هريرة في اختصاص الرجلين ما رواه حماد بن سلمة عن قتادة عن النضر بن أنس عن بشير بن نهيك عنه أن رجلين ادعيا دابة فأقام كل واحد منهما بينة فقضى بها رسول الله ﷺ بينهما نصفين كما ذكرناه في المتن وسنده صحيح، فخلط سعيد بن أبي عروبة بين الحديثين، فذكر الاستهم على اليمين في قصة اختصاص الرجلين وقال: ولا بينة لواحد منهما.

واختلف على قتادة في متن الحديث وإسناده، فمرة يرويه عن قتادة عن سعيد بن أبي بردة عن أبيه عن جده ويقول: إن رجلين ادعيا بعيرا أو دابة إلى النبي ﷺ ليست لواحد منهما بينة فجعله النبي ﷺ بينهما. وغيره يرويه عن قتادة عن النضر بن أنس عن أبي بردة عن أبي موسى، أو عن قتادة عن سعيد بن أبي بردة عن أبيه عن جده بلفظ: فأقام كل واحد منهما شاهدين،

نحوه سواء اهد. وياسين وإن كان ضعيفاً فلا أقل من أن يعتبر به لأنه كان من كبار فقهاء الكوفة ومفتيها ومثله لا يضعف إلا من جهة الحفظ والإتقان والمرسل إذا جاء موصولا

أو بعث كل واحد منهما شاهدين (أبو داود ١٥٣: ٢) ويرويه أخرى عن قتادة عن خلاص بن عمرو عن أبي رافع عن أبي هريرة وهو هذا الذي نحن بصدد، وتارة يرويه عن قتادة عن سماك بن حرب عن تميم بن طرفة كما في "التلخيص الحبير" (٤١٢: ٢).

فالحق أن حديث سعيد بن أبي عروبة عن قتادة لا تصلح للاحتجاج به لشدة اختلافه على قتادة فيه سنداً ومتناً وإنما الحجة هو ما رواه غيره عن قتادة عن النضر بن أنس عن بشير بن نهيك عن أبي هريرة أو ما رواه معمر عن همام عن أبي هريرة، وليس في شيء منهما أن رسول الله ﷺ أمر المتداعيين بالاستهام على اليمين، وإن سلمنا صحة ما رواه سعيد عن قتادة عن خلاص عن أبي رافع عن أبي هريرة فقد عرفت أنه ليس فيه أن العين لم تكن بأيدي المتداعيين ولا أنه ﷺ قضى بها لمن خرجت له القرعة، وغاية ما فيه أنه اقترح بينهما ليبدأ بيمين من خرجت له.

الطحاوى لا يقول بنسخ القرعة مطلقاً

بل بنسخ القضاء بها في إثبات الحق أو إبطاله

قال الطحاوى في مشكله: فكان الذى تأولنا من وجهه الذى أريد به أن ذينك الخصمين كان بينهما شيء كان كل واحد منهما فيه مدعى دعوى على صاحبه يوجب عليه اليمين فيها فتكافيا في ذلك، فلم يقدم رسول الله ﷺ واحداً منهما في أخذ اليمين له من صاحبه كراهية الميل إلى أحدهما بمعنى لا يميل به إلى الآخر منهما، فرد ذلك إلى الإقراع بينهما لتكون أمورهما تجري على ما يكون عن تلك القرعة مما يوجب تقديم أحدهما على الآخر كما كان ﷺ يفعل في أزواجه إذا أراد سفراً في الإقراع بينهما فأيتهن خرج سهمها خرج بها معه، وهكذا ينبغى للحكام فيما يستعملونه من أمور الناس وتقديمهم إليهم في خصوماتهم عندهم إذا احتاجوا إلى أن يقدم بعضهم على بعض فيما لا يستطيعون استعماله فيهم معاً أن يقرعوا بينهم فيه ثم يقدموا من قرع على من سواه منهم حتى لا يقع في القلوب ميلهم إلى بعض دون بعض اهد (٥٥: ٤، ٥٦)، وبهذا بطل قول من عزى إلى الطحاوى القول بنسخ القرعة مطلقاً فإنه قائل بها لقطع النزاع بتقديم أحد المستحقين المتساويين على الآخر بالقرعة في اليمين ونحوها، وإنما يقول بنسخ استعمالها لإثبات ما لم يثبت بحجة أو لترجيح أحد المستحقين وإبطال حق الآخر بها، فافهم.

ولو من طريق ضعيف فهو حجة عند الكل فكيف وهذا الموصول ليس بضعيف بل

حجة الطحاوى فى نسخ القضاء بالقرعة

وحجته فى ذلك ما روى عن على رضى الله عنه أنه أتى باليمين فى ثلاثة وقعوا على امرأة فى طهر واحد فأقرع بينهم، فألحق الولد بالذى أصابته القرعة وجعل عليه ثلثى الدية فذكر ذلك للنبي ﷺ فضحك حتى بدت نواجذه، رواه الخمسة إلا الترمذى ورواه النسائى وأبو داود موقوفا على على. بإسناد أجود من إسناد المرفوع وكذلك رواه الحميدى فى مسنده وقال: فأغرمة ثلثى قيمة الجارية لصاحبيه كذا فى "النيل" (٢١٢:٦)، ثم روى عنه ما أخرجه عبد الرزاق عن الثورى عن قابوس بن أبى ظبيان عن أبيه عن على أنه أتاه رجلان فوقعا على امرأة فى طهر واحد فقال: الولد بينكما وهو للباقي منكما. وراه ابن أبى شية فى المصنف عن حسين بن على عن زائدة عن سماك عن حنش عن على وهذا السند على شرط مسلم "الجوهر النقى" (٢٥٦:٢).

قال الطحاوى: ولا يظن بعلى ترك الإقراع الذى حكم به واستحسنه النبي ﷺ إلا لما هو أولى بالعمل فالتسوية بالقضاء بالقرعة وانتسخ اهـ (٤٦٦:١ من المعتصر)، فقول الحافظ فى "الدراية": ادعى الطحاوى أن القرعة كانت فى الإسلام ثم نسخت ولم يقم عليه دليلا مقبولا اهـ، ليس على ما ينبغى، فإن الطحاوى لم يدع انتساخها مطلقا وإنما ادعى انتساخ القضاء بها وقد أقام على ذلك حجة قوية لا يدان لردّها.

واحتجوا أيضا بما رواه أبو داود فى مراسيله وقال: حدثنا قتيبة بن سعيد عن ليث بن سعد ثنا بكير بن عبد الله بن الأشجع أنه سمع سعيد بن المسيب قال: اختصم رجلان إلى رسول الله ﷺ فجاء كل واحد منهما بشهود عدل فى عبدة واحدة فسألهم بينهما رسول الله ﷺ وقال: «اللهم اقض بينهما» (زيلعى ٢٢٢:٢) ووصله الطبرانى فى الأوسط بذكر أبى هريرة فيه وفيه شيخه على بن سعيد الرازى وهو من أوهامه ورواه البيهقى مرسلًا وقال: اعتضد هذا المرسل بطريق أخرى ثم ساقه من طريق ابن لهيعة عن أبى الأسود عن عروة وسليمان بن يسار نحوه. وأخرج أيضا من جهة أبان عن قتادة عن خلاس عن أبى رافع عن أبى هريرة نحوه موقوفا "التلخيص الحبير" (٤١٢:٢).

ولا حجة لهم فيه لأنه لا دلالة فيه على أن العين كانت فى يد غير المتنازعين وهم لا يقولون بالاقتراع إلا كذلك ولا يقولون به إذا كانت العين فى أيديهما، فلا يتم لهم الاستدلال به إلا إذا ثبت أنها لم تكن فى أيديهما بل فى يد غيرهما، ودون ذلك خطر القتاد.

حسن الإسناد وسندا ابن أبي شيبه وعبد الرزاق صحيحان مرسلا.

وأيا فقول: فساهم بينهما لا يدل على الاستهام على اليمين بل يحتمل أن يكون اقتراع على المقسوم بعد القسمة. وأما ابن حزم فعهدنا به أنه لا يحتج بمرسل سعيد ولا بابن لهيعة وكذلك عامة المحدثين. وأما الموصول فقد عرفت أن ذكر أبي هريرة فيه من أوهام على بن سعيد الرازي فلا حجة فيه، وبالجملة فليس عند الخصم إلا مرسل سعيد بن المسيب وقد اعتضد بمرسل عروة وسليمان من طريق ابن لهيعة، وأما رواية أبي هريرة من طريق سعيد بن المسيب فضعيفة من جهة على بن سعيد الرازي شيخ الطبراني كما قاله الحافظ، ومن طريق أبان عن قتادة موقوفة، ومن طريق سعيد بن أبي عروبة عن قتادة وإن كانت موصولة إلا أن سعيدا كان قد تغير بآخره، فالظاهر أنه وهم فيه والصحيح موقوف كما رواه عنه أبان بن يزيد العطار، وإن كانت موصولة فيعارضها ما رواه حماد بن^(١) سلمة عن قتادة عن النضر بن أنس عن بشير بن نهيك عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ جعله بينهما نصفين.

ومع كل ذلك فلا دلالة في شيء من هذه الطرق على أن العين كانت في يد ثالث، فالحق أن حجة من ذهب إلى التقسيم بين المتداعين أرجع ثبوتا وأصح قياسا، أما الأول فلأن حديث أبي موسى رواه همام عن قتادة عن سعيد بن أبي بردة عن أبي بردة عنه مرفوعا بلا اختلاف ولا اضطراب في السند ولا في المتن، وتابعه عليه حماد أيضا في رواية وسعيد بن أبي عروبة في رواية وفيه أن كلا منهما أقام البينة وهو مؤيد بتصحيح الحاكم له وتوثيق المنذرى لرواته، وقد ورد فيه التصريح بأن المختصمين وجدا لعين في يد ثالث كما هو في رواية عند النسائي، وفي بعض طرقه عن سعيد بن أبي عروبة عن قتادة أن المختصمين لم يكن لهما بينة. ومع ذلك قضى رسول الله ﷺ به بينهما نصفين. فلم يبق صورة من صور التقسيم إلا وقد ورد التصريح به في الروايات، بخلاف ما ذهب إليه الخصم من الاقتراع بين المدعين إذا لم يكن العين في أيديهما ولم يكن لهما بينة، فلم يرد التصريح به في شيء من الروايات.

أما حديث سعيد بن أبي عروبة عن قتادة عن خلاص عن أبي رافع عن أبي هريرة فليس فيه إلا الاقتراع على اليمين أيهما يحلف أولا، وليس فيه القضاء بالقرعة كما قاله الخصم. وأما مرسل

(١) فإن قيل: إن حماد بن سلمة أيضا قد اختلف على قتادة قلنا: نعم! ولكنه لم يثبتهم بالاختلاف ولم يضطرب في متن الحديث وقد

تابعه غيره على ما رواه كما لا يخفى على من مارس الأسانيد، ظ.

سعيد بن المسيب وموصوله فليس فيه أنهما لم يكن لهما بينة بل فيه خلاف ذلك أن كل واحد منهما أقام شهوداً عدلاء، ولأن حديث أبي هريرة الذي ذكرناه في المتن قد صححه ابن حبان والحافظ في "الدراية"، وهو مؤيد بمرسَل تميم بن طرفة وموصولة وبأثر أبي الدرداء رضى الله عنه بسند صحيح على شرط الشيخين، وأما رجحانه من جهة القياس فلأن في الاقتراع إهداراً لإحدى البيتين وترجيحاً للأخرى أو إهدار يمين البعض وترجيح يمين الآخر من غير مرجح، لأن القرعة لا تدل على أن البينة أو اليمين التي خرجت لها القرعة أعدل وأوثق وأصدق من الأخرى فكيف تكون مرجحة؟.

الجواب عن حجة مالك في الباب

وأما قول مالك أنه يقضى بأعدل البيتين فردّه ابن حزم في "الحلى" (٩: ٤٣٨) بأنه لم يأت به برهان قرآن ولا سنة ولا رواية سقيمة ولا عن أحد من الصحابة ولا يؤيده قياس وإنما كلفنا عدالة الشهود فقط، ولا فضل في ذلك لأعدل البرية على عدل، وهذا قول خالف فيه كل من روى عنه في هذه المسألة لفظاً من الصحابة إنما روى القول بأعدل البيتين عن الزهري وقال: فإن تكافأت في العدالة أقرع بينهما وهم لا يقولون بهذا (بل يقولون: إذا تكافأت البيتان لا يحكم به لواحد منهما بل يترك في يد صاحب اليد، وهذا خلاف قول الزهري) وقال: وجاء عن عطاء والحسن وروى عن علي بن أبي طالب تغليب أكثر البيتين عدداً، وقال به الأوزاعي إذا تكافأ عددهما^(١) اهـ.

وفي "الهداية": إن أقام أحدهما شاهدين والآخر أربعة فهما سواء لأن شهادة كل شاهدين علة تامة، ولا يقع الترجيح بكثرة العلل بل لقوة فيها اهـ، وقال الموفق في "المغنى": ولا ترجح إحدى البيتين بكثرة العدد ولا اشتهاً العدالة، وبهذا قال أبو حنيفة والشافعي، ويتخرج إن ترجح بذلك ما خوذ من قول الخرقى ويتبع الأعمى أو ثقهما في نفسه، وهذا قول مالك، لأن أحد الخبرين يرجح بذلك فكذلك الشهادة لأنها خبر، ولأن الشهادة إنما اعتبرت لغلبة الظن بالشهود به، وإذا كثر العدد أو قويت العدالة كان الظن به أقوى.

وقال الأوزاعي: يقسم على عدد الشهود فإذا شهد لأحدهما شاهدان وللآخر أربعة قسمت العين بينهما أثلاثاً، لأن الشهادة سبب الاستحقاق فيوزع الحق عليها. ولنا أن الشهادة مقدرة

(١) كذا في الأصل والظاهر: إذا تكافأت عدالتهم.

بالشرع فلا تختلف بالزيادة كالدية، وتخالف الخبر فإنه مجتهد في قبول خبر الواحد دون العدد فرجح بالزيادة، والشهادة يتفق فيها على خبر الاثنين فصار الحكم متعلقا بهما دون اعتبار الظن، ألا ترى أنه لو شهد النساء منفردات وإن كثرن حتى صار الظن بشهادتهن أغلب من شهادة الذكركين لا تقبل شهادتهن، وعلى هذا لا ترجح شهادة الرجلين على شهادة الرجل والمرأتين في المال لأن كل واحدة من البنتين حجة، فإذا اجتمعتا تعارضتا. قال: فأما إن كان لأحدهما شاهدان وللآخر شاهد فبذل يمينه معه فقيه وجهان: أحدهما يتعارضان. والثاني: يقدم الشاهدان لأنهما حجة متفق عليهما، والشاهد واليمين مختلف فيهما. ولأن اليمين قوله لنفسه والبينة الكاملة شهادة الأجنيين، فيجب تقديمها كتقديمهما على يمين المنكر. وهذا الوجه أصح إن شاء الله. وللشافعي قولان كالوجهين (١٢: ١٧٧).

اعتراف الخصم بكون القضاء بالشاهد

واليمين زيادة على الكتاب والسنة المشهورة

قلت: وفيه تسليم لما ادعينا أن قوله تعالى: ﴿وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ﴾ وكذا قوله ﷺ: «البينة على المدعى واليمين على المدعى عليه» وقوله: «شاهدك أو يمينه» لم يشتمل الشاهد واليمين بل ينفي القضاء بهما ولو لا ذلك لم يجب تقديم الشاهدين على الشاهد واليمين، وإذا كان كذلك كان القضاء بالشاهد واليمين زيادة على نص الكتاب والسنة المشهورة مغيرا لحكمهما، وهذا هو النسخ بعينه، فلا يجوز بخبر الواحد بل يؤول ويحمل على محمل حسن كما بينا.

واحتج الأوزاعي بما روى عن حنش بن المعتمر قال: أتى على رضى الله عنه ببغل وجد في السوق يباع فقال رجل: هذا بغلى لم أهب ونزع على ما قال بخمسة يشهدون قال: وجاء آخر يدعيه يزعم أنه بغله وجاء بشاهدين، فقال على رضى الله عنه: إن فيه قضاء وصالحا وسوف أبين لكم ذلك كله، أما صلحه أن يباع البغل فيقسم ثمنه على سبعة أسهم: لهذا خمسة ولهذا سهمان وإن لم يصطلحوا إلا القضاء فإنه يحلف أحد الخصمين أنه بغله ما باعه ولا وهبه فإن تشاحتما أيكما يحلف أقرعت بينكما على الحلف فأأيكما قرع حلف قال: قضى بهذا وأنا شاهد. وذكره الخطابي هكذا بلا سند كما في "عون المعبود" (٣: ٣٤٥).

٥١٦٤- أخبرنا وكيع ثنا سفيان عن علقمة بن مرثد عن عبد الرحمن بن أبي ليلى قال: جاء رجلان يختصمان إلى أبي الدرداء في فرس أقام كل واحد البينة أنها نتجت عنده فقضى به بينهما نصفين ثم قال: ما أحوجكما إلى مثل سلسلة بنى إسرائيل كانت تنزل فتأخذ عنق الظالم. رواه إسحاق بن راهويه في سنده (زيلعي ٢: ٢٢٤)، وسنده صحيح على شرط الشيخين.

ولا حجة فيه للأوزاعي لأن عليا رضى الله عنه إنما اعتبر عدد الشهود في الصلح دون القضاء ولا نزاع في أن للمتخاصمين أن يصطلحا على أى وجه يتراضيان به وإنما النزاع في الطريق القضاء، ولا حجة فيه لأحمد ولا للشافعي في أحد قوليه لأنه لا دلالة في قوله: أقرعت بينكما على الحلف فأيكما قرع حلف إلخ على أنه يأخذ العين كلها، فيحتمل أن يكون أراد أن أيهما قرع حلف أولا أى ثم حلف الآخر بعده، فإن نكل أخذ الحالف الكل، وإن تحالفا جميعا قسمت العين بينهما نصفين، ولا ينبغي لأحد أن يأتي إلى خبر يحتمل تأويلين فيعطفه على أحدهما بلا دليل، فأولى الأشياء بنا أن نصرف الأخبار إلى ما يوافق الكتاب والسنة المتفق عليهما لا إلى يخالفهما أو يخالف أحدهما.

وقد ثبت بحديث أبي موسى وأبي هريرة وتميم بن طرفة وجابر بن سمرة قسمة العين بين المدعين نصفين إذا أقام كل واحد منهما بينة والعين بأيديهما، فكذلك إذا وجداه في يد رجل غيرهما، وهذا هو العدل المأمور به في الكتاب لأمره بالاستشهاد وقبول الشهادة إذا كان الشهود عدولا ولا وجه لقبول إحدى البينتين ورد الأخرى فيجب إعمالهما جميعا وهو فيما قلنا، وكذا إذا لم تكن لهما بينة فليس يمين أحدهما بأولى من يمين الآخر فمقتضى العدل قسمة العين بينهما نصفين، وبالجمله فقول أبي حنيفة وأصحابه أقوى ما يكون في هذا الباب والحمد لله العلى الوهاب الذى رزق هذا الإمام فهم السنة وعلم الكتاب وصلى الله على سيدنا النبي محمد وآل والأصحاب.

قوله: أخبرنا وكيع إلخ. محمول على أن الفرس كان بأيديهما جميعا أو في يد ثالث غيرهما، لأنه لو كان في يد واحد منهما لترجحت بينة ذى اليد كما مر في الباب السابق، وفيه دليل لما ذكره أصحابنا في الخارجين أقام كل واحد منهما البينة على النتائج أنه يقضى بها بينهما نصفين، وكذا إذا كانت الدابة في أيديهما جميعا لتكافؤ الدعويين والمتداعيين من كل وجه، والله تعالى أعلم بالحق والصواب وهو المستعان في كل باب.

باب اعتبار القيافة و عدمه فى النسب

٥١٦٥- حدثنا قتيبة بن سعيد قال: حدثنا الليث عن ابن شهاب عن عروة عن عائشة أنها قالت: اختصم سعد بن أبى وقاص وعبد بن زمعة فى غلام فقال سعد: هذا يا رسول الله إن أخى عتبة بن أبى وقاص عهد إلى أنه ابنه. انظر إلى شبهه. وقال عبد بن زمعة: هو أخى يا رسول الله! ولد على فراش أبى من وليدته. فنظر رسول الله ﷺ إلى شبهه بيناً بعتبة فقال: «هو لك يا عبد! الولد للفراش وللعاهر الحجر»، واحتجبنى منه يا سودة بنت زمعة» قالت: فلم ير سودة قط، أخرجه البخارى (٢: ١٠٠١).

باب اعتبار القيافة و عدمه فى النسب

أقول: استدل ابن القيم على ثبوت النسب بالقيافة بوجوه: أحدها أنه قال: حكم رسول الله وقضائه باعتبار القيافة وإلحاق النسب بها ثبت فى الصحيحين من حديث عائشة ثم ذكر قصة زيد وأسماء وقال: ولو كانت كما يقول المنازعون من أمر الجاهلية كالكهانة ونحوها لما سربها ولا أعجب بها، ولكانت بمنزلة الكهانة وقد صح عنه وعيد من صدق كاهنا قال الشافعى: والنبي ﷺ أثبت علمه ولم ينكره، ولو كان خطأ لأنكره، لأن فى ذلك قذف المحصنات ونفى الأنساب اهـ "زاد المعاد" (ص: ٣١٣).

الجواب عنه أنا لا نقول بنفى القيافة وكونهما من قبيل الكهانة بل نقول: إنها ليست من أدلة النسب، لأن مدار النسب على الفراش لا على المخلوقية من الماء، ألا ترى أنه ﷺ أثبت نسب ابن وليدة زمعة مع علمه أنه ليس من مائه بل من ماء عتبة وقال: «الولد للفراش وللعاهر الحجر» والقيافة إنما يستدل بها على الثانى لا على الأول، فكيف يكون دليلاً للنسب. وثانيها: أنه قال: وقال ﷺ فى ولد الملاعنة: إن جاءت به كذا وكذا فهو لهلال بن أمية، وإن جاءت به كذا وكذا فهو لشريك ابن سحماء فلما جاءت به على شبه الذى رميت به قال: «لو لا الإيمان لكان لى ولها شأن». وهل هذا إلا اعتبار للشبه وهو عين القيافة اهـ "زاد المعاد" (٢: ٣١٤).

والجواب عنه ما مر أن غايته أنه استدل بالشبه على أنه مخلوق من ماء شريك بن سحماء وقد علمت أنه لا تعلق له بالنسب لأن النسب إنما يثبت بالفراش لا المخلوقية من الماء فلا حجة له فيه. وثالثها: أنه قال: أخبر فى الحديث الصحيح أن ماء الرجل إذا سبق ماء المرأة كان الشبه له، وإذا سبق ماءها ماءه كان الشبه لها، فهذا اعتبار منه للشبه شرعاً وقدر اهـ "زاد المعاد" (٢: ٣١٤).

والجواب عنه أيضاً ما مر أنه لا حجة فيه على ثبوت النسب بالقيافة، لأن الشبه إنما يدل على

٥١٦٦- وعن عائشة بالسند المذكور قالت: إن رسول الله ﷺ دخل على مسروراً تبرق أسارير وجهه فقال: أ لم تر أن مجرراً نظر أنفاً إلى زيد بن حارثة وأسامة ابن زيد فقال: إن هذه الأقدام بعضها من بعض. (بخارى (٢: ١٠٠١).

المخلوقية من الماء لا على الفراش، ودليل النسب هو الفراش لا المخلوقية من الماء. ورابعها: أنه قال: روى عن عمر في امرأة وطيبها رجلان في طهر واحد فقال القائف: قد اشتركا فيه جميعاً فجعله بينهما وروى عن علي نحوه رواهما سعيد بن منصور. ولا يعرف في الصحابة من خالفهما في ذلك، مع أنه وقع ذلك بمحضر عن الصحابة "زاد المعاد" (٢: ٣١٤).

والجواب عنه أولاً أنه لا يعلم من هذه القصة أن الواقعة المذكورة من واقعات الجاهلية أو الإسلام والرجلان كانا مالكين للمرأة أو غير مالكين أو أحدهما مالك دون الآخر، وإذ لم يعلم ذلك لا يتم الاستدلال به، لأنه يمكن أن يكون القصة من الواقعة الجاهلية ففصلها عمر وعلى بقانون الجاهلية. وأما ثانياً: فلأنه روى عن عمر وعلى خلافه فروى الطحاوي عن عمر أنه قال للغلام: وآل أيهما شئت معاني الآثار (٢: ٢٩٢) وفي رواية أخرى: اتبع أيهما شئت معاني الآثار (٢: ٢٩٢).

وهذا مخالف لما روى عنه أنه جعله منهما. وروى عن علي أنه جعله بينهما من غير رجوع إلى القيافة "معاني الآثار" (٢: ٢٩٤) وإذا تعارضتا تساقطا. وأما ثالثاً: فلأنه قال الصحاوي: حدثنا أبو بكرة قال: ثنا سعيد بن عامر قال: حدثني عوف بن أبي جميلة عن أبي المهلب أن عمر قضى في رجل ادعاه رجلان كلاهما يزعم أنه ابنه وذلك في الجاهلية فدعا القافة فقالوا: إن هذا لمن هذين فقال عمر: فهما أبواك اه، ملخصاً "معاني الآثار" (٢: ٢٩٣)، وهذا نص في أن القضية كان من قضايا الجاهلية. ففصلها عمر بقانون الجاهلية لأن أولاد البغايا كانوا يلحقون بأبائهم بقول القافة كما أخبرت به عائشة رضي الله عنها رواه البخاري (٢: ٧٦٩).

خطأ الناسخ في معاني الآثار

وفي "معاني الآثار" (٢: ٢٩٢): حدثنا ابن داود قال: أخبرني عروة بن الزبير أن عائشة أخبرته إلخ. وهذا خطأ، فإن ابن داود لا يروى عن عروة بل بينهما مفازة وقد وقع أيضاً الخطأ في قوله: ابن داود، لأنه ابن أبي داود الفريس واسمه إبراهيم لا ابن داود فتنبه له. وأما رابعاً: فلأنه كيف ساغ لهم الاحتجاج لقول عمر وعلى مع أن رسول الله ﷺ قال: «الولد للفراش وللعاهر الحجر» وهذا يدل على عدم اعتبار قول القافة لأنه ﷺ جعل مبنى النسب الفراش لا المخلوقية من

٥١٦٧- وعن سهل بن سعد الساعدي في حديث اللعان أن رسول الله ﷺ قال: إن جاءت به أحمر قصيراً كأنه وحره فلا أراها إلا وقد صدقت وكذب عليها،

الماء وقول القافة إنما يمكن جعله دليلاً على المخلوقية من الماء لا الفراش فكيف يعتبر لقولهم في هذا الباب.

ثم قال ابن القيم: قال أهل الحديث: من العجب أن ينكر علينا القول بالقافة ويجعلها من باب الحدس والتخمين من يلحق ولد المشرقى بمن في أقصى المغرب مع القطع بأنهما لم يتلاقيا طرفة عين، ويلحق الولد باثنين مع القطع بأنه ليس ابناً لأحدهما، ونحن إنما ألحقنا الولد بقول القائف المستند إلى الشبه المعتبر شرعاً وقدرًا، فهو استناد إلى ظن غالب ورأى راجح وأماره ظاهرة بقول من هو من أهل الخبرة فهو أولى بالقبول من قول المقومين، وهل ينكر مجيء كثير من الأحكام مستنداً إلى الأمارات الظاهرة والظنون الغالبة اهـ "زاد المعاد" (٢: ٣١٤).

وفيه نظر من وجوه: أما أولاً: فلأن أهل الحديث يتعجبون من إلحاق ولد المشرقى بمن هو في أقصى المغرب مع احتمال العلوق بخرق العادة وعدم حكم القيافة بخلافه، فلا يعجبون من صنع رسول الله ﷺ أنه ألحق ابن وليدة زمعة بزمعة مع حكم القيافة بأنه ليس من مائه بل من ماء عتبة، واعتباره ﷺ هذا الحكم حيث أمر سودة بالاحتجاب منه. فإن قلت: إنه ألحقه به بالفراش. قلنا: فكذلك أبو حنيفة ألحق ولد المشرقى بالمغربى بالفراش فما ذا تنكرون عليه؟ فاعتبروا يا أولى الأبصار من حال هؤلاء أهل الحديث كيف يطعنون على رسول الله ﷺ ويدعون العمل بالحديث. وأما ثانياً: فلأننا لا ننكر القيافة بالكلية بل نعتبرها في باب المخلوقية من الماء كما اعتبرها الشارع ولكن لا تعتبر في باب النسب ولا في جواز القذف بها لأنه لم يعتبرها الشارع في هذا الباب بل جعل النسب للفراش سواء كان مخلوقاً من ماء صاحبه أم لا، فلا يرد علينا ما أورد أن القيافة حجة ظنية معتبرة شرعاً وعرفاً، وأما قوله ﷺ في ولد الملاعنة: إن جاءت به كذا فهو لشريك وإن جاءت به كذا فهو لهلال بن أمية، فيحتمل أن يكون قاله بالوحي فلا يقاس عليه غيره.

وأما ثالثاً: فلأنه أنكر إلحاق الولد باثنين على أبى حنيفة مع القطع بأنه ليس ابناً لأحدهما مع أنه لا وجه للإنكار فيه، لأن القاضى إذا لم يتعين عنده أنه ابن من هو منهما فهو مضطر إلى جعله ابناً لهما، مثلاً ادعى رجلان نكاح امرأة في وقت واحد وأقام كل واحد شاهدين على دعواه وادعى ابناً لهما فيما ذا يقضى القاضى؟ فإن قلتم: يحكم القيافة قلنا: الولد للفراش والقيافة لا يمكن لهم الشهادة على الفراش بل غاية ما في الباب أنهم يحكمون بالشبه. ويحتمل أن يكون من به

وإن جاءت به أسود أعين ذا إليتين فلا أراه إلا وقد صدق عليها. فجاءت به على المكروه من ذلك.

الشبه زانيا والآخر صاحب الفراش، فلا دليل في قولهم على النسب، فكيف يحكمون؟ ولو سلمنا فإن قالوا يشبههما فبم يحكم القاضي؟ فإن قلتم: إنه يجعله ابنا لهما كما فعل عمر قلنا: فقد جعلتم ابن أحدهما ابنا لهما، لأن المرأة الواحدة لا تكون منكوحة لرجلين في وقت واحد، فيكون أحدهما صاحب فراش والآخر زانيا، والولد للفراش وللعاهر الحجر، فلزمكم القول بما أنكرتم على أبي حنيفة، فما هو جوابكم فهو جوابه.

وإن قلتم: إنا نستعمل القرعة قلنا: هو أسخف من القيافة لأن القيافة إنما يدل على المخلوقة وإن كان لا يدل على الفراش، والقرعة لا يدل على هذا ولا على هذا، ثم قد تركتم حكم القيافة وهو دليل النسب عندكم بما هو ليس بدليل النسب، وإنما هو لقطع النزاع فقط، بالجملة فيما قاله أهل الحديث في هذا الباب فاسد كله.

وأورد الحنفية على أهل الحديث من وجوه: أحدها أن القيافة أمر ظني فالحكم بها حكم بالظن والتخمين. وأجاب عنه ابن القيم بأن كثيرا من أحكام الشرع مبني على الظن وهذا منه. والجواب عنه أنا لا نسلم أنه منه لأنه لم يدل دليل شرعي على اعتباره في باب النسب وما استدل به ابن القيم فقد عرفت ما فيه. وثانيها: أن الشبه يوجد من الأجانب وينتفي عن الأقارب. وأجاب عنه ابن القيم بأن هذا من النواذر، والأحكام لا تناط لها. والجواب عنه أن هذا يصح إذا ثبت من الشارع اعتباره في باب النسب ولم يثبت، فلا يفيد هذا الجواب.

وثالثها: أنكم نسيت قصة الذي ولدت امراته غلاما أسود يخالف لونهما فلم يمكنه عليه السلام من نفيه ولا جعل للشبه وعدمه أثرا، وأجاب عنه ابن القيم بأن هذه القصة حجة عليكم لا لكم، لأنها دليل على أن العادة التي فطر الله عليها الناس اعتبار الشبه وأن خلافه يوجب ريبة وأن في طباع الخلق إنكار ذلك، ولكن لما عارض ذلك دليل أقوى منه وهو الفراش كان الحكم بدليل القوى ولذلك نقول نحن وسائر الناس: إن الفراش الصحيح إذا كان قائما فلا يعارض بقيافة ولا شبه لمخالفة ظاهر الشبه لدليل أقوى منه وهو الفراش غير مستنكر، وإنما المستنكر مخالفة هذا الدليل الظاهر بغير شيء، والجواب عنه أنه إن صح الاستدلال بالعادة التي فطر الله عليها الناس باعتبار الشبه وأن خلافه يوجب ريبة وأن في طباع الخلق إنكار ذلك لزم أن يكون القيافة أقوى دليل من الفراش، لأن الرجل لم يعد الفراش شيئا إذا رأى الولد لا يشبهه وهم بالإنكار، فلا يصح أن يقال:

٥١٦٨- وفي رواية أخرى لابن عباس: فقال النبي ﷺ: اللهم بين. فجاءت شبها

إن الفراش دليل أقوى من القيافة، ثم أي دليل عندكم على كون الفراش أقوى من الشبه مع أن الشبه يدل على المخلوقية من الماء، بخلاف الفراش فإنه لا يدل عليه.

فالجواب الصحيح أنه ليس في الحديث إنكار للقيافة بل فيه تأييد وتقوية لها، لأنه لما احتج الرجل بالقيافة بنفى الولد جعله رسول الله ﷺ محجوجا لها وقال: لعله نزعه عرق. ففيه تسليم للقيافة لا إنكار لها ولكن لا دليل فيه على أنه حجة لثبوت النسب. ورابعها: أنه لو كان للشبه أثر لاكتفى به في ولد الملاعنة ولم يحتج إلى اللعان وكان ينتظر ولادته ثم يلحق لصاحب الشبه ويستغنى بذلك عن اللعان بل كان لا يصح نفيه مع وجود الشبه بالزوج.

وأجاب عنه ابن القيم بأن تقديم اللعان على الشبه إنما هو من تقديم أقوى الدليلين على أضعفهما، وذلك لا يمنع العمل بالشبه مع عدم ما يعارضه كالبينة تقدم على اليد والبراءة الأصلية ويعمل لهما عند عدمهما. والجواب عنه أن هذا مبني على كون الشبه دليلا ولو أضعف ولم يثبت بعد. ثم أي دليل عندكم على قوة دلالة اللعان بالنسبة إلى دلالة الشبه. وأجاب الحنفية عن قصة زيد وأسامة بأن المنافقين كانوا يطعنون في نسبه من زيد بمخالفة لونه لون أبيه ولم يكونوا يكتفون بالفراش، وحكم الله ورسوله في أنه ابنه، فلما شهد القائف وافقت شهادته حكم الله ورسوله، فسر به النبي ﷺ موافقتهم حكمه ولتكذيبها قول المنافقين لا لأنه أثبت نسبه بها، فأين في هذا إثبات النسب بقول القائف، وهذا معنى الأحاديث التي ذكر فيها اعتبار الشبه فإنها إنما اعتبر الشبه بنسب ثابت بغير القيافة ونحن لا ننكر ذلك.

وأجاب عنه ابن القيم بأننا لم نثبت نسبه بالقيافة ولكننا نقول: إن القيافة دليل آخر، فسرور النبي ﷺ كان لتظاهر أدلة النسب وتعاضدها، ولو لم يكن القيافة دليلا لم يفرح ولم يسر.

والجواب عنه أن ليس في الحديث ما يدل على أن القيافة من أدلة النسب، نعم فيه دليل على أنها من أدلة المخلوقية من الماء، والنسب والمخلوقية أمران متغايران ينفك أحدهما عن الآخر، كما شهد به قصة تخاصم سعد بن أبي وقاص وعبد بن زمعة فإن رسول الله ﷺ أثبت نسب ابن وليدة زمعة من زمعة وجعله مخلوقا من ماء عتبة وأمر سودة بالاحتجاب منه، وأما سرور رسول الله ﷺ بقول القائف فلا أنه ثبت عنده من قول القائف أن أسامة مخلوق من ماء زيد أيضا كما أنه ابن له من حيث النسب للفراش، فالنسب كان ثابتا بالفراش ولكن المخلوق من مائه لم يكن ثابتا به، والمخلوقية من الماء ثبتت من قول القائف لا النسب، فإذا ثبت كلاهما سر بذلك رسول الله ﷺ لأنه لم يبق

بالرجل الذي ذكر زوجها أنه وجده (بخارى ٢: ٨٠٠).

للطاعنين مجال في الطعن.

ولعلك تفتنت من هذا التفصيل أن منشأ الشغب بين الفريقين هو عدم الفرق بين النسب والمخلوقية من الماء، وبعد الفرق لا مجال للشغب، والله در أبى حنيفة أنه ابتدئ لهذا الفرق فجمع بين الأحاديث كلها ووضع كل حديث في محله فلم ينكر القيافة بالكلية ولم يجعلها حجة في باب النسب، فالقول الفصل في هذا البحث أن القيافة معتبرة في باب المخلوقية من الماء وليست بمعتبرة في باب النسب ولا في جواز القذف بها.

والفرق بين المخلوقية من الماء والنسب ظاهر، لأن المخلوقية من الماء يتحقق في ولد الزنا بالنسبة إلى الزاني بدون النسب، والنسب يتحقق فيه بالنسبة إلى صاحب الفراش بدون المخلوقية من الماء فافترقا. وقد يجتمعان كما في المخلوق من ماء صاحب الفراش.

ثم اعلم أن القيافة إنما تدل على اتصال البعض ببعض كما قال المجزر: إن هذه الأقدام بعضها من بعض. ولا يدل على المخلوقية من الماء بخصوصه وإنما هو يستفاد من خارج. وأيضا عدم المشابهة لا يدل على عدم المخلوقية من الماء وأشار إليه النبي ﷺ بقوله: «لعله نزعه عرق» فتحكيم القيافة لا معنى له، لأنه لما ادعى رجلان رجلا فلا يخلو إما أن يحكم القيافة بالمشابهة بكليهما، أو بأحدهما أو ينفيان المشابهة عن كل منهما، على الأول ينبغي أن يكون ابنا لهما، وهذا هو الحكم عندنا عند عدم التحكيم فلا فائدة فيه، وعلى الثاني لا يلزم أن يكون ابنا للذي منه الشبه، لأنه يحتمل أن يكون من منه الشبه زانيا والآخر صاحب الفراش، أو يكون كلاهما صاحب فراش. ولكن نزعه أحدهما إلى نفسه والآخر إلى قريب من أقربائه، فماذا تفيد التحكيم؟ وعلى الثالث يحتمل أن يكون كلاهما صادقين ونزعه كل واحد منها إلى قريب من أقربائه، ويحتمل أن يكون أحدهما صادقا والآخر كاذبا.

ويحتمل أن يكون كلاهما كاذبين فماذا يفيد التحكيم؟ فثبت أن تحكيم القيافة لا شيء. وما روى عن عمر رضي الله عنه فقد عرفت أنه كان من قضية من قضايا الجاهلية على قانونهم لا على قانون الإسلام، وكذا القرعة ليست بشيء بل هي أسخف من تحكيم القيافة لأن حكم القيافة إن لم يكن دليلا على النسب فهو دليل على المخلوقية من الماء في الجملة، والقرعة ليست بدليل لا على هذا ولا على هذا فهو أسخف وأبعد.

وما رواه أبو داود عن علي في قرعة فقيه أنه حديث مضطرب فإنه رواه الأملج عن الشعبي

عن عبد الله بن الخليل عن زيد بن أرقم مرفوعا، ورواه صالح الهمداني عن الشعبي عن عبد خير عن زيد بن أرقم مرفوعا، ورواه سلمة بن كهيل عن الشعبي عن الخليل أو ابن الخليل عن علي موقوفاً. ورواه النسائي عن إسحاق بن شاهين عن خالد عن الشيباني عن الشعبي عن رجل من حضر موت عن زيد بن أرقم مرفوعاً. ورواه أيضاً عن سلمة عن الشعبي فقال عن أبي الخليل أو ابن أبي الخليل عن علي موقوفاً. وقال: رواية سلمة عن الشعبي عن أبي الخليل أو ابن أبي الخليل عن علي هو الصواب. وقال المنذرى: أما حديث عبد خير فرجاله ثقات غير أن الصواب فيه الإرسال، اهـ. ولا أدري ما وجه الصواب في الإرسال، فالحق أن الحديث مضطرب.

خطأ الشوكاني في النقل

وقال الشوكاني: قد رواه أبو داود من طريقين: الأول من طريق عبد الله بن الخليل عن زيد ابن أرقم عنه. والثانية من طريق عبد خير عن زيد بن أرقم عنه قال المنذرى: أما حديث عبد خير فرجاله ثقات غير أن الصواب فيه الإرسال اهـ، وعلى هذا لم تخل كل واحدة من طريقين عن علة فالأولى فيه الأجلح والثانية معلولة بالإرسال، والمراد بالإرسال ههنا الوقف كما عبر عن ذلك المصنف لا ما هو الشائع في الاصطلاح من أنه قول التابعي: قال رسول الله ﷺ اهـ (نيل ٦: ٢١٢) وفيه نظر من وجهين: الأول أنه قال: رواه أبو داود من طريقين مع أن أبا داود رواه من طرق ثلاثة كما عرفت، والثاني أنه أعلى طريق عبد خير بالإرسال وقال: المراد به الوقف مع أن طريق عبد خير مرفوع أيضاً كطريق ابن الخليل، والوقف إنما هو في طريق سلمة عن الشعبي عن الخليل أو ابن الخليل أو أبي الخليل أو ابن أبي الخليل لا في طريق عبد خير فتدبر.

خطأ ابن القيم في النقل

وقال ابن القيم في "زاد المعاد" (٣١٧: ٢): قد أعل هذا الحديث بأنه روى عن عبد خير بإسقاط زيد بن أرقم فيكون مرسلًا. قال النسائي: وهذا أصوب وهذا أعجب، فإن إسقاط زيد بن أرقم من هذا الحديث لا يجعله مرسلًا، فإن عبد خير أدرك عليا وسمع منه، وعلى صاحب القصة فهب أن زيد بن أرقم لا ذكر له في السنن فمن أين يجيء الإرسال؟ اهـ.

وفيه أيضاً نظر فإنك قد عرفت أن أبا داود رواه عن عبد خير عن زيد بن أرقم مرفوعاً، فلا إرسال في روايته ولا وقف، وإنما الإرسال والوقف في رواية سلمة عن الشعبي عن الخليل أو أبي

الخليل أو ابن الخليل أو ابن أبى الخليل عن على، والنسائى إنما صوب هذه الرواية لا رواية عبد خير عن على، فإنه لا أثر لهذه الرواية فى النسائى، وهو المراد من قول ابن تيمية فى المنتقى أنه رواه النسائى وأبو داود موقوفا على على بإسناد أجود من إسناد المرفوع لا ما ظنه الشوكانى أن المراد منه طريق عبد خير لأن عبد خير رواه عن زيد بن أرقم مرفوعا لا موقوفا على على تنبه له.

وقال فى بذل المجهود فى الجواب عن حديث محرز المدلجى: محصل الجواب عن استدلالهم بأن استدلالهم ليس مبناه إلا على استبشاره ﷺ وسروره لقول القائف، واستبشاره ﷺ يحتمل أمرين أحدهما أن يكون رضى بقول القائف مثبتا لنسب أسامة به. وثانيهما: أن يكون استبشاره ردعا لزعم أهل الجاهلية بإبطال نسب أسامة من زيد، ولا شك أن استبشاره ﷺ بقول القائف لم يكن على الاحتمال الأول بل على الثانى، لأنه ﷺ لم يكن فى شك من نسبه بل كان على يقين منه، فلا يجوز الاستدلال باستبشاره ﷺ اهـ بمحصله (١٠٢:٣).

واحتج البيهقى بقصة تخاصم سعد بن أبى وقاص وعبد بن زمعة على صحة إقرار الوارث بالوارث. وقال ابن التركمانى فى "الجوهر النقى" أنه باعتراف أحد الوارثين لا يثبت النسب فى حق الوارثين بالاتفاق ولم تقر به سودة بل علق الحكم بإقرار عبد، فعلم أنه ﷺ أثبت النسب فى حقه بإقراره لا فى حق أبيه، ولو ثبت النسب فى حق أبيه كان أمرها بالاحتجاج قطعاً للرحم، ويؤيده قوله: فإنه ليس لك بأخ "الجوهر النقى" (٣١:٢).

الرد على بعض الأحباب والشوكانى

فإن قيل: كما قال بعض الأحباب: لا معنى لسروره بقول القائف ردا لما زعم أهل الجاهلية، لأن حاصل زعمهم أن الولد يشبه الوالد وكان ذلك هو منشأ نفيتهم مخلوقية أسامة من ماء زيد، وليس فى قول القائف نفى لهذا الزعم بل تأييد وتقوية له.

قلت: كلا لأنه حكم بكون الأقدام بعضها من بعض مع تخالف اللونين وانتفاء الشبه بينهما، فدل على أن مخلوقية الولد من ماء أبيه لا تدور على الشبه وحده كما زعمه أهل الجاهلية الطاعنون فى نسب أسامة، بل قد تكون ثابتة مع انتفاء الشبه، وهذا هو الرد على هؤلاء بعينه، فإن قيل كما قال الشوكانى: لو كانت القيافة لا يجوز العمل بها إلا فى مثل هذه المنفعة مع مثل أولئك الذين قالوا مقالة السوء لما قرره ﷺ على ترله: هذه الأقدام بعضها من بعض وهو فى قوة هذا ابن هذا، فإن ظاهره أنه تقرير للإلحاق بالقافة مطلقا لا إلزام الخصم بما يعتقده اهـ. (٢١٥:٦) قلنا: أما

العمل بالقیافة فلم یوجد منه صلی اللہ علیہ وسلم فی قصة أسامة أصلاً، وغایة ما فیہ أنه استبشر بقول القائف.
وأما أن فیہ تقريره صلی اللہ علیہ وسلم علی قوله: هذه الأقدام بعضها من بعض فلا یلزم من تقريره علی قول قد صدق فیہ شرعاً وحقیقة تقريره علی کل قول یقوله بالقیافة فإن الکذوب قد یصدق كما قال صلی اللہ علیہ وسلم فی عفريت كان یسرق من تمر زکاة رمضان.

وبالجملة فهذه حکایة حال لا عموم لها وغایة ما فیها أن القائف قد یصدق كما صدق المدلجی فی قوله فی أسامة. ولا دلیل فیہ علی صدقهم وتصدیقهم بالعموم فافهم.

وأما قول بعض الأحباب: سلمنا أنه صلی اللہ علیہ وسلم لم یکن فی شک من نسب أسامة لکن کان بناء هذا یقین علی مجرد حسن الظن بأمه، ولم یکن عنده دلیل غیر حسن الظن بها، فلما وقف علی دلیل ظاهر بقول القائف سر به، فسروه کان بناء علی الاحتمال الأول دون الثانی اهـ فأسخف.
من کل باطل وأضعف من ظل زائل، فحاشا رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم أن یستدل بقول قائف لا یؤمن بالله ولا بالیوم الآخر علی أمر ثابت شرعاً، وأی حاجة لمن یأتیه الوحي من السماء غدوة وعشية إلی تحصیل یقین من عند کافر هو أضل من بعیره؟ وكيف یقول هذا المدعی أن بناء سروره صلی اللہ علیہ وسلم کان علی الاحتمال الأول وقد اعترف بأنه لا عبرة بالقیافة فی باب النسب، وأجمعوا علی أنه لا یجوز قذف المحصنات بها، وأما قول الشوکانی: إن النبی صلی اللہ علیہ وسلم لم ینقل عنه إنکار کونه طریقاً یثبت بها النسب حتی یكون تقريره لذلك من باب التقرير علی مضی کافر إلی کنیسة ونحوه مما عرف منه إنکاره قبل السکوت عنه اهـ ففیہ أنه قد ثبت عنه أنکاره فی قوله: «لعل عرقاً نزع» وفی شرع الله اللعان بین الزوجین وإهدار القیافة والشبه جملة، ولم نقل أن تقريره لذلك من باب التقرير علی مضی کافر إلی کنیسة بل من باب قوله: إن الکذوب قد یصدق كما مر أو کان تعجباً من إصابته وصدقه فی هذا القول مع کونه کافراً من حزب الطاعنین.

وأما قوله صلی اللہ علیہ وسلم لأُم سلیم حین قالت: أو تحتمل المرأة؟ «فبم یكون الشبه» فإنما أراد به إثبات الاحتلام للنساء وأن لهن منی کمنی الرجال لا غیر، فالاحتجاج به علی معنی الباب لا معنی له: وأما أن قوله: إن ماء الرجل إذا سبق ماء المرأة کان الشبه له الحدیث یستلزم أنه مناط شرعی وإلا لما کان للأخبار فائدة اهـ (٢١٥: ٦). فلا یقول ذلك إلا من غفل عن أسباب الحدیث وموارده فقد أخرج البخاری عن أنس قال: سمع عبد الله بن سلام بقدم رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم فأتاه فقال: إنی سائلک عن ثلاث لا یعلمهن إلا نبي فذكر الحدیث وفیه: وما ینزع الولد إلی أبیه وإلی أمه؟ قال: «أخبرنی

بهن جبريل آنفا». إلى أن قال: وإذا سبق ماء الرجل ماء المرأة نزع الولد إلى أبيه، وإذا سبق ماء المرأة نزعت قال: أشهد أن لا إله إلا الله الحديث وفيه ما يدل على بطلان القيافة وأن علم الشبه مما لا يعلمه إلا الله أو من يأتيه الوحي من الله تعالى. وفيه أنه عليه السلام لم يقل ذلك لبيان المناط الشرعى وإنما قاله فى جواب سائل سأله عن ذلك اختبارا لنبوته وهذا أظهر من أن يخفى على عاقل.

ثم أورد بعض الأحباب على صاحب "الجوهر النقى" بأن ابن الوليدة المذكورة كان معروفا بالنسب من زمعة بإقراره ولم يكن ينكره أحد لا عبد ولا سودة ولا غيرهما اهـ. وهل هذه إلا دعوى مجردة عن دليل لا رجل ولا رأس فمن أنبأه أنه كان معروف النسب؟ ومن أخبره بإقرار زمعة به؟ وقد قال المازرى: يتعلق بهذا الحديث استلحاق الأخ لأخيه وهو صحيح عند الشافعى إذا لم يكن له وارث سواه، وقد تعلق أصحابه بهذا الحديث لأنه لم يرد أن زمعة ادعاه ولدا ولا اعترف بوطأ أمه فكان المعول فى هذه القصة على استلحاق عبد بن زمعة "فتح البارى" (١٢: ٣٠).

وفيه أيضا: واستدل بهذه القصة على أن الاستلحاق لا يختص بالأب بل للأخ أن يستلحق وهو قول الشافعية بشرط أن يكون الأخ جائزا أو يوافقه باقى الورثة، وتعقب بأن زمعة كان له ورثة غير عبد. وأجيب بأنه لم يخلف وارثا غيره إلا سودة فإن كان زمعة مات كافرا فلم يرثه إلا عبد وحده، وعلى تقدير أن يكون أسلم وورثته سودة فيحتمل أن تكون وكلت أخاها فى ذلك أو ادعت أيضا (١٢: ٢٨) فهؤلاء أهل العلم بالحديث والأخبار يتكلمون بالاحتمال، فمن أين لهذا المدعى أن يجزم بكون ابن الوليدة معروفا بالنسب من زمعة بإقراره وإقرار ورثته؟

وأغرب من ذلك قوله: إن أمره عليه السلام لسودة بالاحتجاب وقوله: «ليس هو لك بأخ» لم يكن لنفى النسب فى حقها بل لأنه كان خلق من ماء عتبة ولذا لم يكن بينهما رحم، ونفى الرحم لا يستلزم نفى النسب اهـ. فهل سمعتم بأسخف من يقول بأن نفى الرحم لا يستلزم نفى النسب، وهل الرحم إلا النسب والقربة بعينهما؟ ثم قال: ومنشأ خطأ ابن التركمانى أنه زعم أن المتخاصمين كانا سعدا وعبدًا. وهو خطأ، فإن المتخاصمين فى الحقيقة هما زمعة وعتبة، وسعد كان خصما من أخيه، عبد كان خصما من أبيه، فقضى رسول الله ﷺ لزمعة وأثبت النسب فى حق جميع الورثة لا فى حق عبد خاصة اهـ. وهل هذا إلا هذر كهذر الفلاسفة لا إمام له بعلم ولا فقه، وكيف يصح القول بأن المتخاصمين فى الحقيقة زمعة وعتبة ولم يثبت إقرار زمعة بهذا الولد ولا وصيته باستلحاقه. ولو ثبت ذلك لارتفع النزاع من البين، وكان الحديث من باب استلحاق الأب دون

قال: فالمسألة ليس من قبيل إقرار الوارث بالوارث كما ظنه البيهقي وابن الترمذاني، بل من قبيل إقرار المورث بالوارث فتنبه له اهـ.

قلت: لا يتنبه له إلا من كان مجهولا على الدعاوى المجردة من غير دليل رجما بالغيب. قال: ولو كان من قبيل إقرار الوارث فسعد وعبد كلاهما كانا مقررين بكونه أخا لهما، فكان ينبغي أن يكون أخا لهما بإقرارهما اهـ. قلنا: كان ينبغي ذلك على طريق الجاهلية دون الإسلام، لأن الولد للفراش وللعاهر الحجر شرعا، فلم تكن الدعويان متكافئتين، فعبد كان يدعى أخوته لكونه ولد جارية أبيه ولد على فراشه، وسعد كان يدعيه لكونه عتبة كان قد زنى بأمه، فكيف كان ينبغي أن يكون أخا لهما شرعا؟ ومن استشعر من نفسه الاجتهاد وليس له بأهل يبتلى بمثل ذلك وأشد منه وأتى بما يستضحك منه البله والصبيان، هذا وقد مر الكلام في مسألة القيافة والاستلحاق في باب النسب والاستيلاد من هذا الكتاب مستوفى فليراجع.

فائدة: قوله عليه السلام: «الولد للفراش» يؤيد قول أبي حنيفة في شرقي تزوج غريبة بالكتاب فأنت بالولد لستة أشهر بعد النكاح فالولد للفراش عند أبي حنيفة وأن لم يتصور اجتماعهما ظاهرا. واستبعد النووي وقال: إن أبا حنيفة جمد على محض ظاهر الحديث، قلنا: قد غفل رحمه الله عن باب اللعان وهو باب عظيم من الفقه فنقول: إذا ولدت المغريبة ولم ينف المشرقى ولدها فكيف يمكن لأحد أن ينفيه عنه ولو جاز ذلك لم يبق حاجة إلى اللعان، ولو علم الزوج أن الولد ليس له فعليه أن ينفيه باللعان.

والعجب من الشافعية أنهم استبعدوا هذه المسألة وهم يقولون بمثلها في مسألة أخرى وهى أن مذهب مالك في امرأة مقيمة غير غريبة ظهر بها الحبل ولا زوج لها ولا سيد: إن عليها الرجم لو محصنة والجلد لو غير محصنة، ومذهب الجمهور أن لا حد عليها بمجرد ظهور الحبل ما لم يكن بينة على زناها أو اعتراف. ثم قالت الشافعية ردا على المالكية أن المرأة إذا حبلت ولم نعلم لها زوجا ولا سييدا لا يجب عليها الحد لاحتمال أنها كانت قد نكحت سرا ولم نعلم به أو وطئت بشبهة أو مكرهة ولا يجب علينا الاستفسار عن ذلك كله قبل رفع القضية إلينا بالإقرار أو البينة، فإذا لم نعلم قول أبي حنيفة من الاستبعاد فى شيء، فإنه أيضا لا يقول إلا ذلك فى ولد المغريبة أنه للفراش ولا يجب علينا الاستفسار عن الحال ما لم ترفع القضية إلينا بالبينة أو الاعتراف أو اللعان فافهم.

فائدة: لا تتعلق بهذا الباب ولكن الشيء بالشيء يذكر، أخرج العقبلى عن محجن مولى

باب ولد المغرور حر بالقيمة

٥١٦٩- حدثنا أبو بكر بن عياش عن مطرف عن عامر عن علي في رجل اشترى جارية فولدت منه أولاداً ثم أقام رجل البينة أنها له قال: ترد عليه ويقوم عليه ولدها يغرم الذي باعها ماعز وهان. رواه ابن أبي شيبة في "مصنفه" (زيلعي)، ورجاله ثقات وقد أثبتنا سماع الشعبي من علي في الاستدراك وغيره، فليراجع.

عثمان قال: كنت مع عثمان في أرضه فدخلت عليه أعرابية بضر فقالت: إني قد زנית فقال: أخرجها يا محجن! فأخرجتها ثم رجعت فقالت: إني قد زנית فقال: أخرجها يا محجن! فأخرجتها ثم رجعت فقالت: إني قد زנית فقال عثمان: ويحك يا محجن! أراها بضر وإن الضر يحمل على الشر، فاذهب بها فضعها إليك فأشبعها واكسها، فذهبت بها ففعلت ذلك بها حتى رجعت إليها نفسها ثم قال عثمان: أوقر لها حماراً من تمر ودقيق وزبيب ثم اذهب بها فإذا مر قوم يغدون بادية أهلها فضعها إليهم ثم قل لهم: يؤدوها إلى أهلها. ففعلت ذلك فبينما أنا أسير بها إذ قلت لها: أتقرين بما أقررت به بين يدي أمير المؤمنين قالت: إنما فعلت ذلك من ضر أصابني، "كنز العمال" (٣٧٢:٦). لم أقف له على سند وبجانبه علامة الحسن، وفيه دلالة على حكمة الاستفسار عن المقر بالزنا لاحتمال أن يكون قد أقر بذلك لضر أصابه فاستعجل الموت. وفيه أيضاً اشتراط الإقرار أربع مرات في أربع مجالس، ولو وجب الحد بالإقرار مرة لم يكن لإخراج عثمان إياها ثلاث مرات معنى، وفيه من صدق فراسة عثمان ما لا يخفى فإنه كان ينظر بنور الله رضى الله عنه وعن أصحاب النبي ﷺ أجمعين.

باب ولد المغرور حر بالقيمة

قوله: حدثنا أبو بكر بن عياش إلى آخر الباب. قال العبد الضعيف: ذكر محمد رحمه الله في الأصل عن يزيد بن عبد الله بن قسيط قال: أبقت أمة فأتت بعض القبائل فانتمت إلى بعض قبائل العرب، فتزوجها رجل من بني عذرة فثرت له ذا بطنها ثم جاء مولاهما فرفع ذلك إلى عمر بن الخطاب رضى الله عنه فقضى بها لمولاهما وقضى على أبي الولد أن يفدى الأولاد، الغلام بالغلام والجارية بالجارية، قال: وفي هذا دليل على أن ولد المغرور يكون حراً بعوض يأخذه المستحق من المغرور فأخذ بعض العلماء رحمهم الله بظاهره فقالوا: مضمون بالمثل، الغلام بالغلام والجارية بالجارية. وعندنا هو مضمون بالقيمة، وتأويل الحديث: الغلام بقيمة الغلام والجارية بقيمة الجارية والمراد المماثلة في المالية دون الصورة.

٥١٧٠- حدثنا سفيان بن عيينة عن أيوب بن موسى عن ابن قسيط عن سليمان ابن يسار أن أمة أتت قومًا فغرتهم وزعمت أنها حرة فتزوجها رجل فولدت له أولادًا فوجدها أمة فقضى عمر بقيمة أولادها في كل مغرور غرة. رواه ابن أبي شيبه أيضًا (زيلي ٢: ٢٢٤)، ورجاله ثقات وصححه ابن حزم في "المحلى" (٨: ١٣٩).

قال السرخسي رحمه الله: فإنه ثبت بالنص أن الحيوان لا يكون مضمونا بالمثل كما قال عليه السلام في العبد بين اثنين يعتقه أحدهما إن كان موسرا ضمنه نصف قيمته، وهكذا روى عن عمر رضى الله عنه. وهو تأويل حديث على رضى الله عنه الذى ذكره (محمد) بعد هذا عن الشعبي أن رجلا اشترى جارية فولدت منه فاستحقها رجل ورفع ذلك إلى على رضى الله عنه، فقضى بالجارية لمولاه وقضى للمشتري على البائع أن يفك ولده بما عز وهان، ولم يرد بقوله: قضى بأولادها لمولاه أن يسلم الأولاد إليه، وإنما المراد جعل الأولاد فى حقهم كأنهم مملوكين له حيث أوجب له القيمة على المغرور، وأضاف ذلك إلى البائع بطريق أن قود الضمان عليه، فإن المشتري يرجع على البائع بما عزم من قيمة الأولاد، ومعنى قوله: عزوهان بالقيمة بالغة ما بلغت وهو الأصل عندنا فى ولد المغرور فإنه فى حق المغرور هو حر الأصل وفى حق المستحق كأنه رقيق مملوك له بملك الأصل أى الجارية لأنه لا وجه لإيجاب الضمان له إلا هذا، ولأن النظر من الجانبين واجب والنظر فى جانب المغرور فى حرية الولد، لأنه لم يرض برق مائه والنظر فى جانب المستحق فى رق الولد لكونه لا ييطل ملكه عما هو جزء من ملكه فيجب ضمان المالية على المغرور ويعتبر قيمته وقت الخصومة اه ملخصا (١٧: ١٧٦). وفى "الهداية": وولد المغرور حر بالقيمة بإجماع الصحابة رضى الله عنهم اه وقد بينا معنى الإجماع فى المتن.

قلت: وقد صح عن عمر أنه قضى فى أولاد الغارة بالقيمة، وفى رواية: أنه قضى بقيمة أولادها فى كل مغرور غرة، (المحلى ٨: ١٣٨). فثبت أنه لم يقض بالمثل وقوله: فى كل مغرورة غرة بيان للقيمة أى يغرم فى كل مغرور قيمة غرة. وهذا ظاهر ولكن ابن حزم تحشم حملها على المثل تمشية لمذهبه لكون الحيوان مضمونا بمثله عنده وقد استوفينا الكلام معه فى (باب السلم والسلف فى الحيوان) فليراجع. وقول على رضى الله عنه: ترد إليه ويقوم عليه الولد فيغرم الذى باعه بما عز وهان صريح فى ضمان الولد بالقيمة.

وأما قول ابن حزم: إنهم تعلقوا بهذه وقد كذبوا لأنهم لا يغرمون البائع ما يفدى به ولده، (٨: ١٣٩) اه فلا يرد علينا لأننا قائلون بغرامة البائع ما يفدى به ولده. صرح به السرخسي فى

٥١٧١- حدثنا عبد الأعلى عن سعيد عن قتادة عن خلاس أن أمة أتت طياً فزعمت أنها حرة فتزوجها رجل ثم إن سيدها ظهر عليها فقضى عثمان أنها وأولادها لسيدها وجعل لزوجها ما أدرك من متاعها وجعل فيهم الملة^(١) والسنة في كل رأس رأسين. رواه ابن أبي شيبه أيضاً (زيلعي)، رجاله ثقات ولكن خلاساً لم يسمع من عثمان، وسماع عبد الأعلى من سعيد بعد الاختلاط.

”المبسوط“ ونصه: فإن المشتري يرجع على البائع بما غرم من قيمة الأولاد كما مر. وأما رجوعه عليه بثمن الجارية فلا خلاف فيه. قال الموفق في ”المغنى“ بعد ما ذكر اختلاف الروايات عن أحمد في كيفية الضمان ما نصه، وعن أحمد رواية أنه يفديهم بقيمتهم. وهو قول أبي حنيفة والشافعي، وهو أصح إن شاء الله تعالى، لأن الحيوان ليس^(٢) بمثل فيضمن بقيمته كسائر المتقومات، ورجع بذلك كله على الغاصب يعنى بالمهر^(٣) وما فدى به الأولاد لأن المشتري دخل على أن يسلم له الأولاد وإن يتمكن من العطاء بغير عوض فإذا لم يسلم له ذلك فقد غره البائع فرجع به عليه، فأما الجارية إذا ردها لم يرجع بيدها لأنها ملك المالك رجعت إليه لكنه يرجع على الغاصب أى البائع بالثمن الذى أخذه منه اه ملخصاً (٤١١:٥).

وذهب ابن حزم إلى أن ولد المغرور رقيق لسيد الجارية لا يجبر على قبول القداء وقال: لا يمكن البتة أن تكون الأولاد إلا أحراراً أو مملوكين. لا سبيل إلى قسم ثالث، فلعمري لأن كانوا أحراراً مذ ولدوا فما يحل لسيد أمهم أخذ قيمة حر ولا يحل أن يغرم أبوهم في قيمتهم ثمناً أصلاً، وإن كانوا مملوكين فما يحل لأحد إجبار إنسان على بيع مملكته بغير نص من قرآن أو سنة عن رسول الله ﷺ اه. قلنا: أو سنة عن أصحابه مجمع عليها. وأيضاً فكل ما ذكرته قياس والقياس كله باطل عندك، فلا ندرى متى هو حجة عندك ومتى هو ليس بحجة، ولا نسلم أنه لا سبيل إلى قسم ثالث فقد ذكرنا أن ولد المغرور حر الأصل في حق المغرور لأنه ولده ولا ملك قرابة الولاد وفي حق المستحق كأنه رقيق مملوك له بملك الأصل، ولذلك نظائر في الشرع كالمكاتب والمدير وأم الولد فكلهم رقيق من وجه حر من وجه.

(١) لفظ الملة ذكره ابن حزم في هذا الحديث كما في ”المحلى“ (١٣٧:٨)، وهى الدية والعوض.

(٢) نقضوا مهنا أصلهم فإنهم يقولون بجواز السلف في الحيوان وادعوا هناك أنه مثلى فافهم.

(٣) لا يرجع عندنا بالمهر أى العقر.

٥١٧٢- مالك في "الموطأ" أنه بلغه أن عمر بن الخطاب أو عثمان بن عفان قضى أحدهما في أمة غرت رجلا بنفسها فذكرت أنها حرة فتزوجها فولدت له أولاداً فقضى

والعجب ممن يجوز للقاضي بيع أموال المديون في دينه جبراً من غير رضاه أن ينكر إجبار إنسان على بيع ممتلكاته لحق المغرور فإن المغرور أحق بالنظر من الغرماء الذين دفعوا أموالهم إلى المديون برضاهم، والمغرور لم يدفع ثمن الجارية إلى البائع راضياً بتعلق حق الغير فيها. والعجب ممن يلزم المشتري الذي اشترى مصراً فلما حلبها افتضح له الأمر وأراد ردها أن يردها ويرد معها صاعاً من تمر مع أن البائع غار خادع غاش لا يستحق النظر، ولا يلزم مولى الغارة بيع أولادها للمغرور لكونه مظلوماً مخدوعاً في البيع أو النكاح فإن قال: إن مولاهم لم يغره، وإنما غره الغاصب أو الجارية. قلنا: فليأخذ جاريته وصادقها فإنها هي المغصوبة وبضعها، وأما أولادها فلم يتحقق فيهم الغصب. لأن الغصب إثبات اليد على مال الغير على وجه يزيل يد المالك، ويد المالك ما كانت ثابتة على الأولاد قط، فمن أين له أن يأخذ ما لم يتحقق فيه الغصب أصلاً؟

فإن قال: إنها نماء ملكه. قلنا: فهي نماء ملك المشتري أيضاً، لأنه لم يبطأ الجارية إلا معتمداً على ملكه فيها ملك يمين أو نكاح، فإن قال: إن اعتماد المشتري على الملك مبني على ظن قد أخطأ فيه. قلنا: فمن أنبأك بإهدار مثل هذا الظن شرعاً، ألا ترى أنه يسقط الحد عن الواطئ والولد لا حق به نسباً، وعليه الصداق لها كما ذكرت كل ذلك في باب النكاح (٩: ٤٩١) وقلت: إن رسول الله ﷺ أتى بالحق ولم يزل الناس يسلمون وفي نكاحهم الصحيح والفساد كالجمع بين الأختين ونكاح أكثر من أربع وامرأة الأب ففسخ عليه السلام كل ذلك، وألحق فيه الأولاد، فالولد لا حق بالجاهل أه. وإذا كان كذلك فلا بد من النظر للجانبين وهو فيما قلنا.

وبهذا ظهر الجواب عن قوله: إن هذه الغارة أو المبيعة بغير إذن مالكها أهى زوجة للذي ولدت له أو ملك يمين له أم ليست له زوجة أو ملك يمين ولا بد له من أحدهما أه. (١٠: ٣٧) قلنا: هي زوجة جاهل أو ملك يمين جاهل وقد اعترفت بمراعاة مثل هذا الجهل فكما لا بد من إلحاق أولاده به لجهله كذلك لا بد من إجبار مولى الأمة على قبول فداء أولاده ومن ادعى الفرق فليأت ببرهان وليعلم ابن حزم ومن تبعه أنهم لا حظ لهم في الدراية والقياس فما لهم وله، وأولى لهم أن لا يزاحموا الفقهاء فيه.

وبهذا بطل احتجاجه بقول الله تعالى: ﴿والذين هم لفروجهم حافظون إلا على أزواجهم ما ملكت أيماهم﴾ لأننا نقول: إن المغرور لم يبطأ إلا زوجته أو ملك يمينه ولا يكلف المرأ ما غاب

أن ولده بمثلهم. قال مالك: وتلك القيمة عندى. (زيلعى ٢: ٢٢٤)، وقال الحافظ فى التلخيص وإطلاق (الرافعى) الإجماع باعتبار أنهما لا يعرف لهما فى ذلك مخالف اهـ.

عن علمه، فلو ظهر فى يوم من الأيام بطلان هذا النكاح أو فساد الملك لا يعد وطأه زنا إجماعاً، فكيف يصح القول بأن أولاده عبيد لمولى الأمة لا يجبر على بيعهم، بل يجب إعطاء كل شىء من الصورة والمعنى حقه، فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره.

وأما قولك: فهؤلاء عمر وعثمان وعلى أئمة الهدى قد قضوا بأولاد المستحقة رقيقاً لسيد أمهم ولا يعرف لهم مخالف من الصحابة رضى الله عنهم اهـ، قلنا: فهذا لا يضرنا؛ لأننا نقول بكونهم رقيقاً فى حق المستحق، ولكنه يجبر على قبول الفداء لما فى حديث عمر أنه قضى بقيمة أولادها فى كل مغرور غرة، ولو كانوا رقيقاً من كل وجه لم يقض بذلك ولما فى حديث على: ترد عليه ويقوم عليه ولدها فيغرم الذى باعه بما عز وهان.

وأما قولك: إن ابن عياش ضعيف. فرد عليك، فإنه من رجال البخارى والأربعة أخرج له مسلم فى مقدمته والناس على توثيقه والاعتراف بجلالته، ومن وثقه أكثر ممن ضعفه، وقد رويت من طريق حماد بن سلمة عن حميد قال: باع رجل جارية لأبيه فتسراها المشتري فولدت له أولاداً فجاء أبوه فخاصمه إلى عمر بن الخطاب فردها وولدها إليه فقال المشتري: دع لى ولدى. فقال: دع له ولده، وهذا يدل على أن المولى مأمور بأن يدع للمشتري ولده إما فضلاً وإما بالقيمة.

فإن قلت: هذه شفاععة من عمر. فقلنا: دعوى بلا دليل بل هو قضاء منه بدليل ما ورد فى حديث المتن من أنه قضى بقيمة أولادها وبدليل ما رويت من طريق سعيد بن منصور نا هشيم أنا حميد الطويل عن الحسن أن رجلاً باع جارية لأبيه وأبوه غائب فلما قدم أبى أن يجيز بيع ابنه وقد ولدت من المشتري فاقتصموا إلى عمر بن الخطاب فقضى للرجل بجاريته وأمر المشتري أن يأخذ بيعه بالخلاص فلزمه، فقال أبو البائع: فليخل عن ابنى. فقال عمر: وأنت فخل عن ابنه. (٣٦: ١٠) من "المحلى". وهذا صريح فى أنه لم يقل ذلك شفاععة بل كان قد قضى على البائع بالخلاص أى خلاص الثمن وأولاده فلما اشتدت على أبى البائع ملازمته لابنه أمره عمر بأن يخلى عن ابن المشتري فرجع إلى حديث ابن يسار أن عمر قضى بقيمته أولادها على البائع.

واندحض به قولك: إن الحنفيين والمالكين والشافعيين خالفوا هؤلاء الصحابة بإيجاب القيمة التى لم تأت من أحد نعلمه قبل أبى حنيفة ثم أتبعه مالك والشافعى اهـ (٣٩: ١٠) وكيف تقول ذلك وقد ورد التصريح بالقضاء بالقيمة عن عمر وعن على رضى الله عنهما؟ وليس تأويلك القيمة

باب لا يثبت نسب الحميل إلا ببينة

٥١٧٣- روى الشعبي أن عمر رضى الله عنه كتب إلى شريح أن لا توارث حميلا حتى تقوم به بينة رواه سعيد.

بالمثل حجة على خصمك ولا تضعيفك لأبى بكر بن عياش مما يلتفت إليه، وقد نسبت مع ذلك ما أخرجه من طريق سعيد بن منصور نا هشيم أنا مطرف هو ابن طريف والمغيرة قال: مطرف عن الشعبي. وقال مغيرة: عن أبراهيم قالوا فى ولد الغارة أن على أبيهم أن يفديهم بما عز وهان (أى بالقيمة بالغلة ما بلغت) وقبله فى بيان المذاهب: إن إبراهيم قال: على أبيهم قيمتهم ويهضم عنه من القيمة شىء اهـ (١٣٨:٨).

فهؤلاء سلف أبى حنيفة فى إيجاب القيمة التى زعمت أنها لم تأت عن أحد قبله، ويدل على أن الإنسان لا يفدى بالمثل بل بالقيمة ما رويته من طريق عبد الرزاق عن سفيان ابن عيينة عن زكريا - هو ابن أبى زائدة - عن الشعبي قال: قضى رسول الله ﷺ فى سبى العرب فى الجاهلية أن فداء الرجل ثمان من الإبل وأن فى الأنثى عشر. وما رويته من طريق عبد الرزاق عن أبى بكر بن عياش قال قال أبو حصين عن الشعبي: لما استخلف عمر بن الخطاب قال: ليس على عربى ملك ولسنا بنازعين من يد أحد شيئا أسلم عليه ولكننا نقومهم الملة اهـ (٣٩:١٠).

وأما قولك: أنتم أول مخالف لهذا فتوجبون الملك للعلاج على أولاد العربى والقرشى إذا تزوج أمتة ياذنه اهـ قلنا: لا يخالف بينهما بين القولين إلا من حرم الفقه والدراية جملة، فإن الحديث وقول عمر إنما وردا فى سبى العرب فدلا على أن العرب لا يسترقون بالسبى، وأما أن أولادهم لا يسترقون بنكاح الإماء أو بردة الآباء فلا، ولو لا ذلك لم يكن عدم استطاعة طول الحرية شرطاً فى نكاح الإماء ولم يكن لقوله تعالى: ﴿ذلك لمن خشى العنت منكم وأن تصبروا خير لكم﴾ معنى. فانظر من هو ينحو من الخط الصواب؟ وقد ثبت عن الصحابة استرقاق ذرية المرتدين من العرب كما مر فى كتاب السير من هذا الكتاب وهو قول أبى حنيفة رحمه الله مع الأصحاب.

باب لا يثبت نسب الحميل إلا ببينة

قال فى "المبسوط": الأصل أن إقرار الرجل يصح بأربعة: بالأب والابن والمرأة ومولى العتاقة. وإقرار المرأة يصح من ثلاثة: بالأب والزوج ومولى العتاقة، ولا يصح إقرارها بالولد لأن إقرار المرء على نفسه مقبول قال الله تعالى: ﴿لِلْإِنْسَانِ عَلَى نَفْسِهِ بِصِيرَةٍ﴾ وعلى الغير مردود

٥١٧٤- حدثنا سفيان عن ابن جدعان عن سعيد بن المسيب قال: كتب عمر ابن الخطاب أن لا توارث حميلاً إلا ببينة، رواه سعيد بن منصور أيضاً، كذا في "المغنى" (١٢: ٢٢٤)، وهو مرسل حسن، فإن ابن جدعان مختلف فيه حسن الحديث كما ذكرنا في غير ما موضع واحد.

للتهمة فالرجل بالإقرار مقر بالولد على نفسه، لأن الولد ينسب إليه والمرأة تقر على الغير وهو صاحب الفراش، لأن الولد ينسب إليه لا إليها فلم يصح إقرارها بالولد لهذا، وفي الثلاثة هي مقرة على نفسها كالرجل فيصح الإقرار، والإقرار بما سوى هذه الأربعة من القربات كالإخوة والأعمام لا يصح، لأنه يحمل نسبه على غيره، فإن ثبوت النسب بينهما لا يكون إلا بواسطة وفي تلك الوسطة إقرار على الغير فلم يكن صحيحاً. والأصل فيه حديث عمر رضى الله عنه: «لا يوارث الحميل إلا ببينة».

وبيانه: ما روى عن الشعبي رحمه الله أن امرأة سبيت ومعها صبي فأعتقا وكبر الصبي واكتسب مالا ثم مات فقالوا للمرأة: خذى ميراث ابنك، فقالت: ليس هو ابني ولكنه ابن دهقان القرية وكنت ظفرا له فكتب بذلك إلى عمر فكتب أن لا يورث الحميل إلا ببينة.

قال محمد رحمه الله: الحميل عندنا كل نسب كان في أهل الحرب وليس هذا بشيء يختص بأهل الحرب، فإن الحميل من يحمل النسب على الغير فعيل بمعنى فاعل أو من يحمل نسبه على الغير فعيل بمعنى مفعول كالقتيل بمعنى المقتول، إلا أنه إنما وضعه في أهل الحرب بناء على العادة لأنه لا يمكن إثبات أنسابهم بالبينة في دار الإسلام، وقل ما يتعذر ذلك فيما بين المسلمين فلهذا وضعه في أهل الحرب، فقال: إذا سبي صبيان فأعتقا وكبرا فأقر كل واحد منهما أن الآخر أخوه لأبيه وأمه لم يصدقا في ذلك، لأنهما يحملان النسب على الأب، وكذلك لو كان مع المسبي امرأة فأعتقت وادعت أنه ابنها وصدقها في ذلك لم يصدقا، بخلاف ما إذا كان مع المسبي رجل فأعتق ثم ادعى أن الصبي ابنه يثبت نسبه منه لأنه يقر بالنسب على نفسه، ولأن سبب ثبوت النسب من الرجل خفي لا يقف عليه غيره، فمجرد قوله فيه مقبول، وسبب ثبوت النسب من المرأة ولادة يطلع عليها غيرها فلا يقبل بمجرد قولها، فإن كان الصبي ممن يعبر عن نفسه أو كان بالغاً لم يثبت النسب إلا بتصديقه، لأن الإقرار يتوقف على تصديق المقر له إذا كان التصديق متأثراً، ولأنه من وجه يدعى عليه وجوب الانتساب إليه فلا يثبت المدعى عليه إلا بتصديقه، وإنما يثبت عند التصديق إذا كان محتملاً في نفسه بأن لم يكن الولد معروف النسب من غيره، وإذا أقرت المرأة

٥١٧٥- وأخرجه محمد في "الموطأ" (ص ٣١٩) عن مالك: أخبرنا بكير بن عبد الله الأشج عن سعيد بن المسيب قال: أبى عمر بن الخطاب أن يورث أحداً من الأعاجم إلا ما ولد في العرب، وقال: بهذا نأخذ اهـ.

بولد وصدقها لم يثبت النسب، ولكنهما يتوارثان إن لم يكن لهما وارث معروف، لأن المقر يعامل في حق نفسه بإقراره كان ما أقر به حقاً أولاً، وإنما لا يتصدق في حق الغير لتمكن التهمة، وإذا لم يكن هناك وارث معروف لا تتمكن تهمة على إبطال حق وارث، ولأن كل واحد منهما متمكن من إنشاء سبب يجعل ماله لصاحبه كالوصية في عقد المولاة فلا تتمكن فيه التهمة اهـ ملخصاً (١١٩: ١٧).

قلت: فقول عمر: لا تورث حميلاً إلا ببينة محمول على ما إذا كان للمقر وارث. قال الموفق في "المغنى": ويحتمل أن لا يثبت النسب بدعوتها بحال. وهذا قول الثوري والشافعي وأبي ثور وأصحاب الرأي. قال ابن المنذر: أجمع كل من نحفظ عنه من أهل العلم على أن النسب لا يثبت بدعوة المرأة لأنها يمكنها إقامة البينة على الولادة فلا يقبل قولها بمجرد اهـ (٣٩٣: ٦). وقال الحافظ في "الفتح": قال ابن بطلان: أجمعوا على أن الأم لا تستلحق بالزوج ما ينكره (إذا لم يكن ولد على فراشه) فإن أقامت البينة قبلت حيث تكون في عصمته، فلو لم تكن ذات زوج وقالت لمن لا يعرف له أب: هذا ابني ولم ينزعها فيه أحد فإنه يعمل بقولها وترثه ويرثها ويرثه إخوته لأمه، ونازعه ابن التين فحكى عن ابن القاسم: لا يقبل قولها إذا ادعت اللقيط اهـ (٤٧: ١٢).

وذكر الموفق في "المغنى" رواية عن أحمد أن دعوتها تقبل ويلحقها نسبه لأنها أحد الأبوين فثبت النسب بدعوتها كالأب، ونصرها الموفق واحتج لها بما في قصة داود وسليما عليهما السلام حين تحاكم إليهما امرأتان كان لهما أبنان فذهب الذئب بأحدهما فادعت كل واحدة منهما أن الباقي ابنها، فحكم به داود للكبرى وسليمان للصغرى بمجرد الدعوى منهما، ولا حجة له فيه، لأن الحديث ليس من باب دعوة النسب لأن كل واحد منهما كانت ذات ولد عند أهل بلدها وعشيرتها، وإنما كان النزاع في الباقي من الولدين أنه لأيتهما فافهم. وقد تقدم بسط الكلام في ذلك في باب اللقيط فليراجع.

وقال محمد في "الموطأ": لا يورث الحميل الذي يسبى وتسبى معه امرأة فتقول: هو ولدى أو تقول: هو أختي. أو يقول: هي أختي. ولا نسب من الأنساب يورث إلا ببينة إلا الوالد والولد، فإنه إذا ادعى الوالد أنه ابنه وصدقته فهو ابنه. ولا يحتاج في هذا إلى بينة إلا أن يكون الولد عبداً

فيكذبه مولاه بذلك فلا يكون ابن الأب ما دام عبدا حتى يصدفه المولى، والمرأة إذا ادعت الولد وشهد امرأة حرة مسلمة على أنها ولدته وهو يصدقها وهو حر فهو ابنها وهو قول أبي حنيفة والعامة من فقهاءنا رحمهم الله تعالى (ص: ٣١٩).

وقال الموفق في دعوة أهل الحرب: نسب بعضهم من بعض أنهم إذا دخلوا إلينا مسلمين أو غير مسلمين (بالاستيمان) فأقر بعضهم بنسب بعض ثبت نسبهم كما يثبت نسب أهل دار الإسلام من المسلمين وأهل الذمة بإقرارهم، ولأنه إقرار لا ضرر على أحد فيه فقبل إقرارهم بالحقوق المالية ولا نعام في هذا خلافا، وإن كانوا سببا فأقر بعضهم بنسب بعض وقامت بذلك بينة من المسلمين ثبت أيضا سواء كان الشاهد أسيرا عندهم أو غير أسير ويسمى الواحد من هؤلاء حميلا. وإنما لم يقبل إقرارهم لما في ذلك من الضرر على السيد يتفويت إرثه بالولاء على تقدير العتق. وإن صدقهما معتقهما قبل لأن الحق له، وإن لم يصدقهما ولم تقم بذلك بينة لم يرث بعضهم من بعض وميراث كل واحد منهما لمعتقه.

وهذا قول الشافعي فيما إذا أقر بنسب أو أخ أو جد أو ابن عم وإن أقر بنسب ابن ففيه ثلاثة أوجه: أحدها: لا تبيل، والثاني: يقبل لأنه يملك أن يستولد فملك الإقرار به، والثالث: إن أمكن أن يستولد بعد عتقه قبل لأنه يملك الاستيلاد بعد عتقه، وإلا لم يقبل، لأنه لا يملك أن يستولد قبل عتقه، ويروى عن ابن مسعود ومسروق والحسن وابن سيرين أن إقراره يقبل فيما يقبل فيه الإقرار من الأحرار الأصليين. وبه قال أبو حنيفة لأنه مكلف أقر بنسب وارث مجهول النسب يمكن صدقه فيه ووافقه المقر له فيه فقبل، كما لو أقر من له أخ بنسب ابن وبهذا يبطل ما ذكره (١٢: ٤٢٤).

قال: ولنا ما روى الشعبي فذكر ما ذكرناه في المتن من الآثار، قلنا: ليس الحميل فيه بمعنى المحمول من دار الكفر بل هو من يحمل نسبه على الغير كما قال محمد وهو إمام في اللغة مسلم، وإلا لزم أن لا يثبت نسب اللقيط من غير بينة أيضا لكونه أولى في وصف المحمولية ممن يسبى من أهل الحرب. وقد تقدم أن إقرار الرجل بالولد إقرار على نفسه ليس هو في ذلك بحامل النسب على غيره فلم يكن أحد من المقر والمقر له حميلا، إذا كان كذلك فأثر عمر دليل لنا لا علينا كما بينا.

قال: ولأن إقراره يتضمن إسقاط حق معتقه من ميراثه فلم يقبل كما لو أقر أنه مولى لغيره، قلنا: مولى العتاقة آخر العصابات، وإذا صح إقرار من له أخ بنسب ابن في إقرار المعتق بالابن أولى بالصحة، لأن النسب أقوى من الولاء. وأما قوله: إن الولاء ثبت عن عوض بخلاف الإخوة فكان

باب اختلاف الزوجين فى متاع البيت عند الفرقة أو اختلاف ورثتهما بعد موتهما أو موت أحدهما

٥١٧٦- أخرج ابن حزم من طريق سفيان الثورى عن عبيدة بن معتب عن إبراهيم النخعى أنه قال فى الرجل: إذا مات فادعت المرأة متاع البيت أجمع قال: إن كان من متاع الرجل فهو للرجل، وما كان من متاع النساء فهو للمرأة، وما كان مما يكون للرجل والمرأة فهو للباقي منهما، فإن كان فرقة وليس موتاً فهو للرجل (المحلى ١٠: ٣١٣) عبيدة بن معتب تغير بآخره قال الساجي: صدوق سىء الحفظ. وقال ابن عدى: هو مع ضعفه يكتب حديثه وكره حفص بن غياث قول من اتهمه (تهذيب ٧: ٨٧).

أقوى منها، وتقديم النسب فى الميراث لقربه لا لقوته فممنوع لثبوت ميراث النسب بكتاب الله وثبوت الولاء بالسنة فهو أقوى والله أعلم. وقد تقدم الكلام فى قصة ولد زمعة والجواب عن استدلال من استدلل بها على جواز استلحاق الأخ، وقد ذكر أبو يوسف الإمام فى الأمالى أن وليدة زمعة كانت أم ولد له كما فى "المبسوط" (١٧: ١٠١) وقد بينا حجته فى باب الاستيلاد من هذا الكتاب فليراجع فلم يكن قضاء رسول الله ﷺ بالولد للفراس إلا لكون الوليدة أم ولد لسيدها لا بمجرد دعوى أخيه فافهم.

باب اختلاف الزوجين فى متاع البيت عند الفرقة أو اختلاف ورثتهما بعد موتهما أو موت أحدهما

قوله: أخرج ابن حزم إلى آخر الباب قال محمد: ولسنا نأخذ بهذا ولكن ما كان من متاع الرجل فهو للرجل، وما كان من متاع النساء فهو للمرأة، وما كان يكون لهما جميعاً فهو للرجل على كل حال إن مات أو طلق أو لم يطلق (أى إلا أن يقيم الآخر بينة أنه له وهو قول ابن شبرمة وابن أبى ليلى فيما رواه ابن حزم من طريق سعيد بن منصور نا هشيم عنهما قالاً جميعاً: ما كان للرجال فهو للرجل وما كان للنساء فهو للمرأة، وما كان مما يكون للرجال والنساء فهو للرجل. قال ابن حزم: وهو قول الحكم وهو قول المالك، الفرقة والموت سواء فى ذلك عنده، ويحلف كل واحد منهما فى كل ذلك. (١٠: ٣١٣) قال محمد: وقال ابن أبى ليلى^(١): المتاع كله متاع الرجل

(١) ذكره ابن حزم قولاً لابن أبى ليلى، ولم يذكر سنده.

٥١٧٧- أبو يوسف عن أبي حنيفة عن حماد عن إبراهيم أنه قال فى الرجل إذا مات: فما كان فى البيت من متاع الرجال فهو للرجل، وما كان من متاع النساء فهو للمرأة، وما كان من متاع الرجال والنساء فهو للباقي بعد منهما إلا أن يقيم الآخر بينة.

ما كان يكون للرجال والنساء وغير ذلك إلا لباسها.

وقال غيره من الفقهاء: ما كان يكون للرجال فهو للرجل، وما يكون للنساء فهو للمرأة، وما كان يكون لهما جميعا فهو بينهما نصفان. وقد قال ذلك زفر. وقد يروى عن إبراهيم النخعي (رواه ابن حزم من طريق سعيد بن منصور ثنا سويد بن عبد العزيز قال: سألت ابن شبرمة عن تداعى الزوجين فذكره قال: وسألت ابن أبي ليلي عن ذلك فقال مثل قول ابن شبرمة وزاد: فى الحياة والموت اهـ) قال محمد: وقال بعض الفقهاء أيضا: جميع ما فى البيت من متاع الرجال والنساء وغير ذلك بينهما نصفين (عزاه ابن حزم إلى سفيان الثوري وشريك بن عبد الله القاضي والشافعي وأبي سليمان وأصحابهما. قال: وهو أحد قولى زفر بن الهذيل.

وقول الطحاوى (٣١٤: ١٠) قال محمد وقال يعنى الفقهاء أيضا: البيت بيت المرأة، فما كان من متاع الرجال والنساء فهو للمرأة. (رواه ابن حزم عن الزهرى من طريق عبد الرزاق عن معمر عنه أنه قال فى تداعى الزوجين: البيت بيت المرأة إلا ما عرف للرجل وروى نحوه عن الحسن باختلاف فيه فقال مرة: للمرأة ما أغلق عليه بابها إذا مات زوجها. وقال مرة: ليس للرجل إلا سلاحه وثياب جلده. وقال مرة: لها ما أغلقت عليه بابها إلا سلاح الرجل ومصحفه) قال محمد: وقال بعض الفقهاء أيضا: تعطى للمرأة من متاع النساء ما يجهز به مثلها وجميع ما بقى فى البيت فهو كله للرجل إن مات أو ماتت. وهو قول أبي يوسف اهـ (ص: ١٠١) إلا قوله، وهو قول أبي يوسف. فليس فى الآثار لمحمد وهو فى حاشية الآثار لأبي يوسف (ص: ١٥٨).

ورواه ابن حزم عن ابن سيرين من طريق سعيد بن منصور نا هشيم أنا منصور عنه قال: ما كان من صداق فهو لها وما كان من غير صداق فهو ميراث هـ (٣١٣: ١٠) وإنما اختار الإمام أبو حنيفة قول إبراهيم النخعي لكونه لسان ابن مسعود وأصحابه كما مر فى المقدمة، ولكونه مؤيدا بالقياس لأن البينة للمدعى واليمين على المدعى عليه، والمحمدى عليه من يشهد له الظاهر، فرجحنا الرجل فيما يصلح له وجعلنا القول قوله مع يمينه، والمرأة فيما يصلح لها، والقول قولها مع يمينها. وجعلنا فيما يصلح لهما قول الباقي منهما فى الموت، لأنه صاحب اليد، لأن اليد للحى دون الميت وصاحب اليد هو المدعى عليه، فالقول قوله مع يمينه، والبينة على ورثة الميت، فإن كان فرقة وليس

وإذا طلق فهو كذلك غير أن ما كان للنساء والرجال فهو للرجل، لأنه صاحب البيت فله كل ما كان في البيت إلا ما كان من متاع النساء، وإذا اختلفا ولم يطلق فهو كذلك، "كتاب الآثار" لأبى يوسف وأخرجه محمد في "الآثار" (ص ١٠٠) عنه مفصلاً ثم قال: وبهذا كله يأخذ أبو حنيفة اهـ، وسنده صحيح.

موتا فالقول للرجل فيما يصلح لهما لأن المرأة وما في يدها في يد الزوج، والقول في الدعاوى لصاحب اليد، بخلاف ما يختص بها لأنه يعارضه ظاهر أقوى منه، والذي يصلح لهما: الفرش والأمتعة والأواني والرقيق والمنزل والعقار والمواشي والنقود كما في "الكافي". وبه علم أن البيت للزوج إلا أن يكون لها بينة وعزاه في خزانة الأكمل للإمام الأعظم، ولو أقام البينة يقضى ببيتها لأنه خارجة معنى كذا في "البحر" (٢٢٦:٦) وفيه أيضاً قالوا: والصالح له: العمامة والقباء والقلنسوة والطيلسان والسلاح والمنطقة والكتب والفرس والدرع الحديد فالقول في ذلك له مع يمينه، وما يصلح لها: الخمار والدرع والأساور وخواتم^(١) النساء والحلى والخلخال ونحوها فالقول لها فيها مع اليمين. قالوا: إلا إذا^(٢) كان الزوج يبيع ما يصلح لها فالقول له لتعارض الظاهرين، وكذا إذا كانت تباع ما يصلح له لا يقبل قوله لما ذكرنا، ولو اختلفا في متاع النساء وأقاما البينة يقضى للزوج اهـ (٢٢٥:٦).

قال ابن حزم: ولا يختلف المخالفون لنا من الحنفيين والمالكين في أخ وأخت ساكنين في بيت فتداعيا ما فيه أنه بينهما بنصفين مع أيمانهما ولم يحكموا في ذلك بما حكموا به في الزوجين، وكذلك لم يختلفوا في عطار ودباغ أو بزاز ساكنين في بيت أن كل ما في البيت بينهما ولم يحكموا أن ما كان من عطر فللعطار، وما كان من آلة الدباغ فللدباغ وما كان من آلة البز فللبزاز، فظهر تناقضهم وفساد قولهم بيقين اهـ (٣١٤:١٠).

قلت: لم يتنبه ابن حزم لما ذكرنا أن المرأة وما بيدها في يد الزوج، فكان مقتضى القياس أن يكون القول قوله في الجميع إلا أنه يعارض ظاهره باليد ظاهر أقوى منه وهو الاختصاص بالاستعمال فيما يختص بها. وأما الأخ والأخت والعطار والدباغ فليس أحد منهم في يد الآخر،

(١) يقال لها بالهندية: آرسى.

(٢) وفي "النهاية" و"الغاية": إذا كانت المرأة تباع ثياب الرجال وما يصلح لهما كالألنية والذهب والفضة والأمتعة والعقار فهو للرجل، لأن المرأة وما في يدها في يد الزوج والقول لصاحب اليد، بخلاف ما يختص بها، لأنه يعارض ظاهر الزوج باليد ظاهر أقوى منه وهو الاختصاص بالاستعمال، كذا في "منحة الخالق". فلعن في المسألة قولين (٢٢٥:٦).

باب الظفر بجنس حقه عند غيره وهو يمنعه ولا بينة له

٥١٧٨- عن عائشة رضى الله عنها قالت: جاءت هند بنت عتبة بن ربيعة فقالت: يا رسول الله! إن أبا سفيان رجل مسيك فهل على حرج أن أطعم من الذى له عيالنا؟ فقال: «لا حرج عليك أن تطعمهم بالمعروف». رواه البخارى وغيره.

ولا ينظر إلى ما يصلح لأحدهما لأنه قد يتخذه لنفسه أو للبيع أو لزوجه أو لزوجها فلا يصلح مرجحاً، وإذا اختلف الزوجان فى غير متاع البيت وما كان فى أيديهما فإيهما كالأجنبي يقسم بينهما كما فى "البحر" (٢٢٦:٦) ومن أراد تفصيل أقوال السلف فى مسألة الباب فليراجع "المحلى" (٣١٣:١٠، ٣١٤، ٤٢٣:٩) ولم أر قولاً أبين وأوضح وأجمع من قول إبراهيم النخعى فإنه جمع الصور كلها وذكر ما يتعلق بكل واحد منها من الحكم، بخلاف غيره من الفقهاء فإنهم قد أجملوا الأمر ولم يشرحوه، فبعضهم اقتصر على ذكر حكم التنازع فى حياة الزوجين وبعضهم على ذكر موت الزوج ولم يتعرض لموتها، وبعضهم ذكر حكم موتها وحياتها ولم يذكر موت أحدهما ولم يتعرض لحكم الفرقة أحد منهم صريحاً والله تعالى أعلم.

باب الظفر بجنس حقه عند غيره وهو يمنعه ولا بينة له

قوله: عن عائشة إلخ. قال الموفق فى المغنى: إذا كان لرجل على غيره حق وهو مقر باذل له لم يكن له أن يأخذ من ماله إلا ما يعطيه بلا خلاف بين أهل العلم، فإن أخذ من ماله شيئاً بغير إذنه لزمه رده إليه وإن كان قدر حقه ومن جنس حقه، لأنه لا يجوز أن يملك عليه عينا من أعيان ماله بغير اختياره لغير ضرورة، وإن كان مانعاً له لأمر يبيح المنع كالتأجيل والإعسار لم يجز أخذ شيء من ماله بغير خلاف، وإن أخذ شيئاً لزمه رده إن كان باقياً أو عوضه إن كان تالفاً، وإن كان مانعاً له بغير حق وقدر على استخلاصه بالحاكم أو السلطان لم يجز له الأخذ أيضاً بغيره، لأنه قدر على استيفاء حقه بمن يقوم مقامه فأشبه ما لو قدر على استيفائه من وكيله. وإن لم يقدر على ذلك لكونه جاحداً له ولا بينة له به أو لكونه لا يجيبه إلى المحاكمة ولا يمكنه إجباره على ذلك أو نحو هذا فالمشهور فى المذهب (أى مذهب أحمد) أنه ليس له أخذ قدر حقه وهو إحدى الروايتين عن مالك. قال ابن عقيل: وقد جعل أصحابنا المحدثون لجواز الأخذ وجهها فى المذهب أخذ من حديث هند حين قال لها النبى ﷺ: «خذى ما يكفيك وولدى بالمعروف» وقال أبو الخطاب: ويتخرج لنا جواز ذلك، فإن كان المقدور عليه من جنس حقه أخذ بقدره، وإن كان من غير جنسه تحرى

واجتهد في تقويمه. وقال الشافعي: إن لم يقدر على استخلاص حقه بينة فله أخذ قدر حقه من جنسه أو من غير جنسه. وقال أبو حنيفة: له أن يأخذ بقدر حقه إن كان عينا أو ورقا أو من جنس حقه، وإن كان المال عرضا لم يجز لأن أخذ العرض عن حقه اعتياض، ولا تجوز المعاوضة إلا برضا من المتعاضين قال الله تعالى: ﴿إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ﴾. واحتج الموفق لمشهور مذهبه بقول النبي ﷺ: «أد الأمانة إلى من ائتمنك ولا تخن من خانك» رواه الترمذی وقال: حديث حسن. ومتى أخذ منه قدر حقه من ماله بغير علمه فقد خانه فيدخل في عموم الخبر.

(قلت: كلا بل هو من باب المعاقبة بالمثل ولم نقل بجواز أخذه من الأمانة، فمعنى الحديث: لا تخن من خانك إذا قبلت له أمانة. وبه نقول: لا يجوز له أن ينقص من هذه الأمانة شيئا عوضا عن خيانة، لأنه بالائتمان التزم أداء هذه الأمانة بعينها إليه، ولا يلزم منه أن لا يجوز له أخذ حقه من غير هذه الأمانة) ولأنه إن أخذ من غير جنس حقه كان معاوضة بغير تراض، وإن أخذ من جنس حقه فليس له تعيين الحق بغير رضا صاحبه. فإن التعيين إليه ألا ترى أنه لا يجوز له أن يعرض فقصى حتى من هذا الكيس دون هذا؟ (٢٣٠: ١٢).

قلنا: نعم ليس له تعيين حقه بغير رضاه إذا كان على رجاء منه، وإذا تيقن بظلمه جاز له أن يعاقبه بمثله لسقوط حق تعيينه بالظلم. وقال الحافظ في "الفتح": استدل به أى بحديث عائشة على أن من له عند غيره حق وهو عاجز عن استيفائه جاز له أن يأخذ من ماله قدر حقه بغير إذنه.

مسألة الظفر

وهو قول الشافعي وجماعة وتسمى مسألة الظفر. والراجح عندهم: لا يأخذ غير جنس حقه إلا إذا تعذر جنس حقه. وعن أبي حنيفة المنع، وعنه يأخذ جنس حقه ولا يأخذ من غير جنس حقه إلا أحد النقيدين بدل آخر. وعن مالك ثلاث روايات كهذه الآراء، وعن أحمد المنع^(١) مطلقا. قال الخطابي: يؤخذ من حديث هند جواز أخذ الجنس وغير الجنس لأن منزل الشحيح لا يجمع كل ما يحتاج إليه من النفقة والكسوة وسائر المرافق اللازمة وقد أطلق لها الإذن في أخذ الكفاية من ماله.

(١) ولكن أبا الخطاب أخذ جوازه من قول أحمد في المرتين يركب ويحلب بقدر ما ينفق، والمرأة تأخذ مؤنتها وبائع السلعة يأخذها من مال المفلس بغير رضاه كما في "المغنى" (٢٣٠: ١٢). قلت: ومن أجاز للقاضي بيع مال المدين المفلس لقضاء دينه سواء كان من جنسه أو من غير جنسه أولى بأن يقول بجواز أخذ الغريم حقه من ماله، فإن لصاحب الحق يدا ولسانا.

٥١٧٩- عن عقبة بن عامر قال: قلنا للنبي ﷺ: إنك تبعثنا فنزل بقوم لا يقرؤنا فما ترى فيه؟ فقال لنا: إن نزلتم بقوم فأمر لكم بما ينبغي للضيف فاقبلوا، فإن لم يفعلوا فخذوا منهم حق الضيف رواه البخارى وغيره.

ويدل على صحة ذلك قولها فى رواية أخرى: وأنه لا يدخل على بيتى ما يكفينى وولدى وأجيب بأن دعواه أن منزل الشحيح كذلك مسلمة (فى الشحيح الفقير). لكن من أين له أن منزل أبى سفيان كان كذلك. والذى يظهر من سياق القصة أن منزله كان فيه كل ما يحتاج إليه إلا أنه كان لا يمكنها إلا من القدر الذى أشارت إليه فاستأذنت أن تأخذ زيادة على ذلك بغير علمه. ووجه ابن المنير قوله: إن لصاحب الحق أن يأخذ من غير جنس حقه بحيث يحتاج إلى التقويم، لأنه عليه الصلاة والسلام أذن لهند أن تفرض لنفسها وعيالها قدر الواجب، وهذا هو التقويم بعينه بل هو أدق منه وأعسر اهـ (٤٤٦:٩).

قلت: لا يتعسر معرفة الواجب بالمعروف على ربة المنزل التى تعرف قدر ما تحتاج إليه هى عيالها من الطعام والكسوة وغيرهما فى كل شهر وعام، ولا حاجة إلى التقويم إذا كانت تأخذ من جنس حقها. قال الحافظ: وجوزته الحنفية فى المثلى دون المتقوم لما يخشى فيه من الحيف، واتفقوا على أن محل الجواز فى الأموال لا فى العقوبات البدنية لكثرة الغوائل فى ذلك، ومحل الجواز فى الأموال أيضا إذا أمن الغائلة كنسبة إلى السرقة ونحو ذلك اهـ (٧٨:٦).

قوله: عن عقبة بن عامر إلخ. ظاهر هذا الحديث أن قرى الضيف واجب وأن المنزل عليه أو امتنع من الضيافة أخذت منه قهرا، وقال به الليث مطلقا. وخصه أحمد بأهل البوادرى دون القرى.

وقال الجمهور: الضيافة سنة مؤكدة، وأجابوا عن حديث الباب بأجوبة ذكرها الحافظ فى "الفتح"، أحسنها عندى أنه مخصوص بالعمال المبعوثين لقبض الصدقات من جهة الإمام، فكان على المبعوث إليهم إنزالهم فى مقابلة عملهم الذى يتولونه لأنه لا قيام لهم إلا بذلك حكاه الخطابى قال: وكان هذا فى ذلك الزمان إذا لم يكن للمسلمين بيت مال، فأما اليوم فأرزاق العمال من بيت المال قال: وإلى نحو هذا ذهب أبو يوسف فى الضيافة على أهل نجران خاصة قال: ويدل له قوله: إنك تبعثنا. وتعقب بأن فى رواية الترمذى: إنا نمر بقوم.

٥١٨٠- وروى عبد بن حميد فى تفسيره من طريق خالد الحذاء عن ابن سيرين: إن أخذ أحد منك شيئاً فخذ مثله. وعلقه البخارى بلفظ: قال ابن سيرين: يقاصه. وقرأ: ﴿وإن عاقبتهم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به﴾ كل ذلك من "فتح البارى" (٦: ٧٧-٧٨).

قلت: لم يزل التصرف فى الألفاظ من دأب الرواة، فيحمل هذا على ذلك أو يقال: إنه خاص بأهل الذمة، وقد شرط عمر حين ضرب الجزية على نصارى الشام ضيافة من نزل بهم وتعقب بأنه تخصيص يحتاج إلى دليل خاص ولا حجة فيما صنعه عمر، لأنه متأخر عن زمان سؤال عقبة أشار إلى ذلك النووى اهـ (٦: ٧٨).

قلت: ولكن اشتراط الضيافة على أهل نجران ليس بمتأخر بل كان رسول الله ﷺ هو الذى شرطها عليهم كما فى كتاب الأموال (ص: ١٨٨) وليكن هذا هو الأصل لما شرطها عمر رضى الله عنه على أهل الشام. وبالجمله فقله ﷺ: «فإن لم يفعلوا فخذوا منهم حق الضيف يدل على مسألة الظفر» وهو مقيد بالأخذ من جنس حقه من الطعام والشراب.

قوله: وروى عبد بن حميد إلخ. فيه دلالة على أن الأخذ بما ظفر به من جنس حقه عند غيره ليس من الخيانة، بل هو من باب المعاقبة بالمثل والله تعالى أعلم. قال فى "الدر": ليس لذى الحق أن يأخذ غير جنس حقه وجوز الشافعى وهو الأوسع اهـ (٥: ٤١٧). وفى "الشامية": قال الحموى فى شرح "الكنز" عن العلامة المقدسى عن جده الأشقر عن شرح القدورى للأخصب أن عدم جواز الأخذ من غير الجنس كان فى زمانهم لمطاوعتهم فى الحقوق، والفتوى اليوم على جواز الأخذ عند القدرة من أى مال كان، لا سيما فى ديارنا لمدوامتهم العقوق قال الشاعر:

عفاء على هذا الزمان فإنه زمان عقوق لا زمان حقوق

وكل رقيق فيه غير مرافق وكل صديق فيه غير صدوق

اهـ (٥: ١٤٥).

وهذه المسألة ذكرها فقهاءنا فى باب الحظر والإباحة وبعضهم فى باب الحجر وذكرتها فى كتاب الدعوى لما سبها إياه. وأما بعض الأحاب فلم يتعرض لها لا ههنا ولا هناك فافهم والله يتولى هداك.

كتاب الإقرار

باب صحة الإقرار و عدم صحة الرجوع عنه فى غير الحدود

٥١٨١- عن ابن عمر مرفوعاً: «اجتنبوا هذه القاذورات التى نهى الله تعالى عنها، فمن ألم بشيء منها فليستتر بستر الله وليتب إلى الله، فإنه من يبدلنا صفحته نقم عليه كتاب الله». رواه الحاكم فى "المستدرک" (٤: ٣٨٣). وسكت عنه، وصححه الذهبى على شرط الشيخين وصححه ابن السكّن (التلخيص الحبير ٢: ٣٥٣).

باب صحة الإقرار و عدم صحة الرجوع عنه فى غير الحدود

قوله: عن ابن عمر إلخ قال العبد الضعيف: قوله ﷺ: فإنه من يبدلنا صفحته فى معنى قوله: من أقر بشيء من الحدود كما هو ظاهر من سياق الحديث، فدل على صحة الإقرار وقد تقدم رجمه ﷺ ما عزا بإقراره والغامدية بإقرارها، وهو مشهور لا يجهله أحد له إمام بالعلم، فلما جعل الإقرار حجة فى الحدود التى تدرأ بالشبهات فلأن يكون حجة فى غيرها أولى.

والإقرار هو الاعتراف، والأصل فيه الكتاب والسنة والإجماع، أما الكتاب فقوله تعالى فى ميثاق النبیین: ﴿قال أقررتم وأخذتم على ذلكم إصرى قالوا أقررنا﴾. وقال تعالى: ﴿وآخرون اعترفوا بذنوبهم﴾ وقال تعالى: ﴿وأشبههم﴾. وأشبههم أليست بربكم قالوا بلى﴾. فى آى كثيرة مثل هذا. وأما السنة فما ذكرناه وقال ﷺ: «اغد يا أنيس على امرأة هذا، فإن اعترفت فارجمها» رواه الشيخان وغيرهما. وأما الإجماع فإن الأمة أجمعت على صحة الإقرار كما ذكره الموفق فى "المغنى" (٥: ٢٧١).

ولأن الإقرار إخبار على وجه ينفى عنه التهمة والريبة، فإن العاقل لا يكذب على نفسه كذبا يضر بها، ولهذا كان أكد من الشهادة، فإن المدعى عليه إذا اعترف لا تسمع عليه الشهادة، وإنما تسمع إذا أنكر، ولو كذب المدعى بينة لم تسمع، وإن كذب المقر ثم صدقه سمع، ولا يصح الإقرار إلا من عاقل مختار، فأما الطفل والمجنون والنائم والمغمى عليه فلا يصح إقرارهم لا نعلم فى هذا خلافاً. قاله الموفق وقد تقدم قوله ﷺ: «رفع القلم عن ثلاثة: عن الصبى حتى يبلغ، وعن المجنون حتى يفيق، وعن النائم حتى يستيقظ». فنص على الثلاثة، والمبرسم والمغمى عليه فى معنى المجنون والنائم، ولأنه قول من غائب العقل فلم يثبت له حكم، كالبيع والطلاق، وأما الصبى المميز فإن كان محجوراً عليه لم يصح إقراره، وإن كان ماذوناً له صح إقراره فى قدر ما أذن له فيه، وقال الشافعى: لا يصح إقراره بحال لعموم الخبر، ولأنه غير بالغ فأشبهه الطفل، ولأنه لا تقبل شهادته ولا

٥١٨٢- أخرج البيهقي (٦: ٨٤): من طريق سعيد بن منصور ثنا هشيم أنبأنا ابن عون عن إبراهيم النخعي أن رجلاً أقر عند شريح ثم ذهب ينكر، فقال له شريح: شهد عليك ابن أخت خالتك. قال: وحدثنا ابن سيرين أن شريحاً قال له: شهد عليك ابن أخت خالتك اهـ. وسنده صحيح.

روايته فكذا إقراره.

ولنا: أنه عاقل مختار يصح تصرفه فصح إقراره، وإلا لانسد باب الإذن له، فإنه لا يعامله أحد إذا لم يقبل إقراره فيما إذن له فيه. ومن زال عقله بسبب مباح أو معذور فيه فهو كالجنون لا يسمع إقراره بلا خلاف، قاله الموفق.

وإن كان بمعضية كالسكران بخمر ومن شرب ما يزيل عقله عامداً لغير حاجة لم يصح إقراره عند أحمد، وعندنا يصح إلا في حد الزنا^(١) وشرب الخمر صرح به في "البحر" (٦: ٢٥٠) وهو منصوص الشافعي بناء على وقوع طلاقه، لأن أفعاله تجري مجرى الصاحي. وأما المكره فلا يصح إقراره بما أكرهه على الإقرار به، وهو مذهب الشافعي وأحمد كما في "المغنى" (٥: ٢٧٢) وصرح به في "البحر" و"البدائع" وغيرهما من كتبنا لأن الإقرار إنما كان حجة لما مر من أنه إخبار على وجه ينفي عنه التهمة والريبة، فإن العاقل لا يكذب على نفسه كذبا يضر بها، وكونه كاذبا في الإقرار بالإكراه ظاهر فلو أقر بالطلاق والعناق مكرها لم يصح.

وأما قوله ﷺ: «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه». فإنما يدل على رفع الإثم دون رفع الفعل عندنا كما مر في أبواب الطلاق، والحرية شرط لتنفيذ الإقرار للحال لا مطلقا وصح إقرار العبد للحال فيما لا تهمة فيه كالحدود والقصاص ويؤخر ما سواهما إلى ما بعد العتق، وصح إقرار العبد المأذون بما كان من التجارة للحال لكونه ملحقا بالحر في ذلك، وتأخر بما ليس منها إلى العتق كإقراره بجناية ومهر موطوءة بلا إذن كذا في "البحر" (٦: ٢٥٠).

قوله: أخرج البيهقي إلخ. دلالة على بطلان رجوع المقر عن إقراره ظاهرة. قال الموفق في المغنى: ولا يقبل رجوع المقر عن إقراره إلا فيما كان حداً لله تعالى يدرأ بالشبهات ويحتاط لإسقاطه، فأما حقوق الآدميين وحقوق الله تعالى التي لا تدرأ بالشبهات كالزكاة والكفارة فلا يقبل رجوعه عنها، ولا نعلم في هذا خلافاً اهـ (٥: ٢٨٨).

(١) ودليل هذا الاستثناء قوله ﷺ لما عر بعد إقراره: أشربت خمرًا؟ فقام رجل فاستبتهك فلم يجد منه ريح خمر. رواه مسلم فدل على أن السكر من الخمر مانع من صحة الإقرار بالزنا ونحوه.

باب إقرار المريض بالدين للوارث

٥١٨٣- نا أحمد بن كامل نا عبيد بن كثير نا عباد بن يعقوب نا نوح بن دراج عن أبان بن تغلب عن جعفر بن محمد عن أبيه قال: قال رسول الله ﷺ: «لا وصية لوارث ولا إقرار بدين» أخرجه الدارقطني (ص ٤٨٩).

وقال ابن حزم في "المحلى": وأما الرجوع عن الإقرار فكلهم متفق على ما قلنا. (من أنه إن رجع لم ينتفع برجوعه وقد لزمه ما أقر به على نفسه) إلا في الرجوع عن الإقرار بما يوجب الحد، فإن الحنفيين والمالكيين (قلت: والشافعيين والحنبلين أيضا) قالوا: إن رجع لم يكن عليه شيء وهذا باطل. والقوم أصحاب قياس بزعمهم، فهلا قاسوا الإقرار بالحد على الإقرار بالحقوق سواء. (قلت: لكنهم لا يجيزون القياس بمعرض النص وقد ورد النص بصحة الرجوع عن الإقرار بالحد. وأما ابن حزم ومن تبعه من أهل الظاهر فلا الآثار يتبعون ولا القياس يحسنون) قال: وأيضا فإن الحد قد لزمه بإقراره، فمن ادعى سقوطه برجوعه فقد ادعى ما لا يبرهان له به (قلت: كلا) واحتجوا بشيئين: أحدهما حديث ماعز. والثاني أن قالوا: إن الحدود تدرأ بالشبهات اهـ (٨: ٢٥٢). قلت: فمن أين لك أن نقول: إنهم ادعوا ما لا يبرهان لهم به؟ وأما قولك: إن قول رسول الله ﷺ في ماعز حين ذكروا له هروبه: «هلا تركتموه يتوب فيتوب الله عليه» لا يدل على صحة الرجوع فمكابرة وتحكم بارد، وأما قولك: إن قولهم: ادروا الحدود بالشبهات فما جاء عن النبي ﷺ قط من طريق فيها خير اهـ. فقد ردناه عليك في أبواب الحدود بما لا مزيد عليه والله تعالى أعلم.

باب الإقرار بالدين للوارث

قوله: لا إقرار بدين. أقول: احتج به صاحب "الهداية" لعدم جواز الإقرار بدين للوارث، وأورد عليه أولا أنه مرسل. والجواب أنه لا ضير فإن المرسل عندنا حجة. وثانيا أن فيه نوح بن دراج وقد كذبه ابن معين. وقال أبو داود: كذاب يضع الحديث. وقال ابن حبان والحاكم: يروى الموضوعات عن الثقات. وضعفه الدارقطني وغيره. والجواب أنه قال جعفر الفريابي عن محمد بن عبد الله بن نمير: ثقة. وقال أبو زرعة: كان قاضي الكوفة، وأرجو أن لا تكون به بأس. وقال ابن عدي: ليس هو بالكثير يكتب حديثه. فظهر أن الرجل مختلف فيه، والاحتلاف غير مضر عندنا. وثالثا أن قوله: لا إقرار بدين غير مقيد بالوارث، بل هو مطلق، والإطلاق غير مسلم عندكم أيضا، فكيف تحتجون به؟.

٥١٨٤- وقال أبو نعيم: حدثنا أبو محمد بن حبان ثنا أبو عبد الرحمن المقدمي ثنا أشعث بن شداد الخراساني ثنا يحيى بن يحيى ثنا نوح بن دراج عن أبان بن تغلب عن جعفر بن محمد عن أبيه عن جابر قال: قال رسول الله ﷺ فذكره إلخ وزاد: قال أبو عبد الرحمن: وحدثنا به في موضع آخر فلم يذكر جابراً، وقال ابن القطان في "كتابه": وهو الصواب (زيلعي ٢: ٢٢٥).

والجواب أن قوله: لا إقرار بدين من قبيل عطف المفرد على المفرد، لا من عطف الجملة على الجملة، وإن كان من عطف الجملة على الجملة فالخبر المحذوف هو قوله للوارث بقرينة السابق لا قوله: صحيح أو جائز، ثم الاحتمال إنما يضر في القطعيات دون الاجتهاديات الظنيات، وإلا لم يصح الاستدلال بظني لأحد من الأئمة، فإن كل ظني يحتمل خلافه.

فتدبر في هذا التحقيق فإنه ينفعك في كثير من المباحث، وليعلم أيضاً أن الكلام في نوح بن دراج، وإسناد الحديث وإرساله إنما يفيد إذا كانت الرواية عند المجتهد من رواية نوح، وإن كان عنده عن أبان أو عن جعفر بن محمد أو عن أبيه الباقر فلا يفيد، وهو محتمل فإن أبا حنيفة من أقران الباقر وكان يفتي في حياته كما صرح به ابن تيمية في "المنهاج" في الجواب عن قول الرافضي أن أبا حنيفة من تلاميذ جعفر الصادق وهو من مشايخ أبي حنيفة أيضاً كما صرح به ابن حجر في "التهذيب" فاحفظه.

قال العبد الضعيف: وفي "المغنى" لابن قدامة: قال ابن المنذر: أجمع كل من نحفظ عنه من أهل العلم على أن إقرار المريض في مرضه لغير الوارث جائز، فإن أقر لأجنبي في مرضه وعليه دين ثبت بينة أو إقرار في صحة وفي المال سعة لهما فهما سواء، وإن ضاق عن قضائهما فظاهر كلام الحرقى أنهما سواء وبه قال مالك والشافعي وأبو ثور وذكر أبو عبيد أنه قول أكثر أهل المدينة وقال أبو الخطاب: لا يحاص غرماء الصحة. قال القاضي: وهو قياس المذهب لنص أحمد في المفلس أنه إذا أقر وعليه دين بينة يبدأ بالدين الذي بالبينة، وبهذا قال النخعي والثوري وأصحاب الرأي، لأنه أقر بعد تعلق حقه بتركته، فوجب أن لا يشارك المقر له من ثبت دينه بينة اهـ (٥: ٣٤٢).

وفيه أيضاً: وإن أقر لوارث لم يلزم باقي الورثة قبوله إلا ببينة وبهذا قال شريح وأبو هاشم وابن أذينة والنخعي ويحيى الأنصاري وأبو حنيفة وأصحابه وروى ذلك عن القاسم وسالم، وقال عطاء والحسن وإسحاق وأبو ثور: يقبل. لأن من صح الإقرار له في الصحة صح في المرض كالأجنبي. وللشافعي قولان كالمذهبيين. وقال مالك: يصح إذا لم يتهم ويطل إن اتهم. ولنا أنه

٥١٨٥- أخرج الدارمي من طريق قتادة قال: قال ابن سيرين عن شريح: لا يجوز إقرار لوارث. قال: وقال الحسن: أحق ما جاز عليه عند موته أول يوم من أيام الآخرة وآخر يوم من من أيام الدنيا. ذكره الحافظ في "الفتح" (٢٨١:٥)، وصححه.

إيصال لما له إلى وارثه بقوله في مرض موته، فلم يصح بغير رضا بقية ورثته كهيبته، ولأنه محجور عليه في حقه، فلم يصح إقراره له كالصبي في حق جميع الناس، وفارق الأجنبي، فإن هبته له تصح. (والسر فيه أن الإقرار وإن كان إخباراً في الحقيقة فقد جعل كالإيجاب والإنشاء من وجه، حتى أن من أقر لإنسان بجارية لا يستحق أولادها، بخلاف ما لو استحقها بالبينة فأقراره للوارث بمال إيجاب لا يقابله مال، والمريض ممنوع من ذلك، لأن حق الورثة قد تعلق بماله بمرضه، فيكون إقراره لبعضهم إشاراً منه للمقر له بعد ما تعلق حقهم جميعاً به فلا يصح، ويجعل إقراره له كالوصية له، وهذا لأن محل الوصية وهو الثلث خالص حقه، ثم لم يجز وصيته به للوارث إجماعاً مع أنه خالص حقه، فيكون ذلك دليلاً على أنه محجور عن إيصال المنفعة إلى الوارث، وإقرار المحجور لا يصح إلا أن هذا الحجر لحق الورثة، فلو أجازوه نفذ كما إذا أجازوا وصيته، هذا ملخص ما في "المبسوط" (١٨:٣١).

قال الموفق: وما ذكره مالك لا يصح فإن التهمة لا يمكن اعتبارها بنفسها، (لأنه لا يعلمها أحد إلا الله تعالى) فوجب اعتبارها بمظنتها وهو الإرث، وكذلك اعتبر في الوصية والتبرع وغيرهما (٣٤٤:٥). ولعلك قد عرفت بذلك أن ما رواه نوح بن دراج عن أبان عن جعفر عن أبيه عن جابر مرفوعاً مؤيد بالقياس الصحيح أيضاً، وهو من أمارات صحة الحديث كما في المقدمة فتذكر.

الجواب عن تشنيع البخاري على بعض الناس

وهذه المسألة من إحدى المسائل التي شنع بها البخاري على بعض الناس وقالوا: أراد به أبا حنيفة أو الحنفية فقال: باب قول الله تعالى: ﴿مَنْ بَعْدَ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِهَا أَوْ دِينَ﴾ قال الحافظ في "الفتح" (٢٨٠:٥): وجه الدلالة أنه سبحانه وتعالى سوى بين الوصية والدين في تقديمها على الميراث، ولم يفصل بين وارث وغيره، فخرجت الوصية للوارث بالدليل، وبقي الإقرار بالدين على حاله انتهى. قلت: كما خرجت الوصية للوارث للدليل وهو قوله ﷺ: «لا وصية لوارث» فكذلك خرج الإقرار بالدين للوارث بقوله: ولا إقرار له بدين. وقد بينا أنه حديث حسن الإسناد على

٥١٨٦- رويانا عن شريح أنه كان يجيز اعتراف المريض عند موته بالدين

أصلنا، ولو سلم ضعفه فقد انجبر بموافقة قول ابن عمر وفتيا أجلة التابعين له مع كونه مؤيدا بالقياس الصحيح، لما عرفت أن الإقرار خبر صورة إنشاء معنى، فكان فى معنى الوصية فافهم، قال: ويذكر أن شريحا وعمر بن عبد العزيز وطاوسا وعطاء وابن أذينة أجازوا إقرار المريض بدين.

قلت: لا يرد هذا إلا على من أبطل إقرار المريض بالدين مطلقا، وأما نحن فقد قلنا بجوازه لغير الوارث وللوارث أيضا إذا صدقه الورثة أو قام به بينة وهذا هو قول شريح وابن أذينة وإبراهيم النخعي والحكم والشعبي كما قاله ابن حزم، وأما أثر عمر بن عبد العزيز فقال الحافظ: لم أقف على من وصله وأما عطاء فقد رويانا عنه وفى المتن ما يؤيدنا.

قال: وقال الحسن: أحق ما تصدق به الرجل آخر يوم من الدنيا وأول يوم من الآخرة. قلت: مفاده أنه ينبغي للورثة أن يصدقوا المريض فى إقراره لوارث بدين وبه نقول يجب عليهم ديانة تصديقه إذا شهد قلوبهم بصدقه، وأين فيه وجوب ذلك عليهم قضاء أو وجوب تصديقه على القاضى. قال: وقال إبراهيم والحكم: إذا أبرأ الوارث من الدين برئ.

قلنا: وبه نقول: إذا قال: لا حق لى عليه. كما فى "الدر" فبيرأ قضاء لا ديانة. وأما إذا قال: أبرأته مما لى عليه من الدين لم يبرأ قضاء ولا ديانة (٤: ٧١٠) فقول إبراهيم والحكم محمول على الأول دون الثانى «لما مر أنهما قائلان بعدم صحة إقرار المريض لوارثه بدين، والإبراء مثله فى إثارة بعض الورثة على بعض، بل أشد^(١)»، فكان معنى الوصية فيه أظهر وهو ممنوع من الوصية للوارث إجماعا فافهم. قال: وأوصى رافع بن خديج أن لا تكشف امرأته الفزارية عما أغلق عليه بابها. وقال الحافظ فى "الفتح": لم أقف على هذا الأثر موصولا بعداه.

قلنا: ومع ذلك فهو ظاهر فى الوصية وهى باطلة للوارث اتفاقا فيجب حمله على أن للورثة أجازوها، وكذلك لو حملناه على الإقرار حملناه على أن الورثة كانوا قد صدقوه فيه وهو الظاهر فى إقرار مثل رافع بن خديج الصحابى فى جلاله وأمانته، ونحن نقول بجواز إقرار المريض للوارث إذا صدقه الورثة فيه. قال: وقال الحسن: إذا قال لمملوكة عند الموت: كنت أعتقتك جازاه. قلنا: نعم ولكنه يسعى^(٢) فى قيمته للورثة قال: وقال الشعبي: إذا قالت المرأة عند موتها: إن

(١) لما فى الإقرار بالدين من احتمال الصدق، فلا يكون إثارا وأما الإبراء فهو تملك لما عليه من الدين حتما. ط.

(٢) عن القاسم قال: سئل ابن مسعود عن رجل أعتق عبده عند الموت وليس له مال غيره وعليه دين فقال: يسعى فى قيمته. رواه الطبرانى فى الكبير والقاسم لم يدرك ابن مسعود مجمع الزوائد (٤: ٢١١) قلت: ولكنه أدرى بما فى بيته والمرسل حجة عندنا. ط.

لغير الوارث، ولا يجيزه للوارث إلا ببينة، وهو قول إبراهيم وابن أذينة صح ذلك

زوجي قضاني وقبضت منه جازاه قلنا: نعم إذا صدقها الورثة وإلا فهو برئ ديانة إذا كان قضاها، لا قضاء إذا لم يعلم ذلك إلا بقولها، ليس للزوج بينة، ولنا: قول مرجوح بصحة إقرارها بأن ليس لها على زوجها مهر كما مر في الشامية (٤: ٧١٠) فأثر الشعبي لا يخالفنا فقد قلنا بقوله في بعض الأحوال، وقد تقدم أنه قائل بعدم صحة إقرار المريض لوارثه بدين، فكذا لا يصح إقراره بالاستيفاء منه، لأن الإقرار بالاستيفاء إقرار بالدين بطريق المقاصة كما حققه صاحب "البدائع" (٦: ٢٢٧).

وبالجملة فكل ما ذكره البخاري من أقوال السلف قضايا مطلقة لا عموم لها، فلا يرد إلا على من أبطل إقرار المريض لوارثه للقل لا على من أجازة مرة وأبطله أخرى، قال: وقال بعض الناس: لا يجوز إقراره لسوء الظن به للورثة اه قلنا: لم يعلل الحنفية عدم جواز إقرار المريض لبعض الورثة بهذه العبارة بل قالوا: لا يجوز ذلك، لأنه إضرار لبقية الورثة وإيثار بعضهم على بعض، لأن الإقرار بإخبار من وجه لإيجاب وإنشاء من وجه، فكان في معنى الوصية مع ورود قوله ﷺ: «لا وصية لوارث ولا إقرار له بدين».

ومذهب مالك كمذهب أبي حنيفة إذا اتهم، وهو اختيار الردياني من الشافعية وهو أحد القولين للشافعي كما تقدم، وعن شريح والحسن بن صالح: لا يجوز إقرار المريض لوارثه إلا لزوجه بصداقها (لأن سببه معلوم، والأصل بقاءه في الذمة) وعن القاسم وسالم والثوري (والشعبي والحكم وابن أذينة وعطاء): لا يجوز إقرار المريض لوارثه مطلقا، وزعم ابن المنذر أن الشافعي رجع إلى قول هؤلاء، وبه قال أحمد، والعجب من (شراح) البخاري (أنهم من أين قالوا): إنه خصص الحنفية بالتشنيع عليهم وما هم بمنفردين فيما ذهبوا إليه ولكن ليس هذا إلا بسبب أمر سبق فيما بينهم والله أعلم كذا في "عمدة القاري" (٦: ٤٨٨). قال البخاري: استحسن أي بعض الناس فقال: يجوز إقراره بالوديعة والبضاعة والمضاربة اه. قال ابن التين: إن أراد هذا القائل ما إذا أقر بالمضاربة مثلا للوارث لزمه التناقض وإلا فلا. "فتح الباري" (٥: ٢٨١).

قلت: قد أخطأ البخاري رحمه الله في فهم مذهب الحنفية، إن كان قد أرادهم بعض الناس فإن ظاهره يفيد أن إقرار المريض بأن هذا العين وديعة لوارثه فلان أو مضاربة أو بضاعة له جائز عندهم ولو لم يصدق الورثة في ذلك وما هم بقائلين بذلك وإنما قالوا بجواز إقراره لوارثه بعين مستهلكة وصورته أن يقول: كانت عندي وديعة لهذا الوارث فاستهلكتها والوديعة معروفة قبل إقراره بالاستهلاك لأننا لو لم نعتبر إقراره وجعلناه كمن سكت ومات مجهلا لا يدرى ما صنع كان

عنهما، ورويناه أيضاً عن الحكم والشعبي وهو قول أبي حنيفة اه ذكره ابن حزم في "الحلى" (٨: ٢٥٤).

ضمانها في ماله، فإذا أقر بإتلافه فأولى. والخاص أن مدار الإقرار هنا على استهلاك الوديعة المعروفة لا عينيها.

قال في "الأشباه": وأما مجرد الإقرار للوارث فهو موقوف على الإجازة سواء كان بعين أو دين أو قبض منه أو إبراءه إلا في ثلث لو أقر بإتلاف وديعته المعروفة أو أقر بقبض ما كان عنده أى عند وارثه وديعة أو بقبض ما قبضه الوارث بالوكالة من مديونه. كذا في تلخيص الجامع. وينبغي أن يلحق بالثانية إقراره بالأمانات كلها ولو مال الشركة والعارية، والمعنى في الكل أنه ليس فيه إثارة البعض قال الشامي في رد المحتار: قوله: إقراره بالأمانات أى بقبض الأمانات التي عند وارثه لا بأن هذا العين لوارثه، فإنه لا يصح كما صرح به الشارح قريبا وصرح به في الأشباه، وهذا مراد صاحب الأشباه بقوله: ينبغي أن يلحق بالثانية إقراره بالأمانات كلها فتنبه لهذا فإننا رأينا من يخطئ فيه ويقول: إن إقراره لوارثه بها جائز مطلقا مع أن النقول مصرحة بأن إقراره له بالعين بدين كما قدمناه عن الرملي اه ملخصا (٤: ٧١٢).

وأیضا فإن مبنى الإقرار بالدين على اللزوم، ومبنى الإقرار بهذه الأشياء المذكورة على الأمانة، وبين اللزوم والأمانة فرق عظيم، فلو سلمنا^(١) جواز إقراره بالعين أنها وديعة أو بضاعة لم يلزم التناقض كما توهمه البخارى. وأيضا فإن ربح المال في المضاربة مشترك بين العامل والمالك فلم يكن كالدين المحض كذا في "العمدة" و"فتح البارى". قال البخارى: وقد قال النبي ﷺ: «إياكم والظن فإن الظن أكذب الحديث» اه قلنا: إنما يصح الاحتجاج به علينا إذا ثبت أن الحنفية لم يعمل الجواب بسوء الظن به للورثة وقد منعنا هذا عن قريب، ولئن سلمنا أن هذا ظن فلا نسلم أنه ظن فاسد والمخذور عنه هو هذا دون مطلق الظن ألا ترى أنه يجب علينا العمل بخبر واحد ظننا صحته، وأيضا فغاية ما فيه أن الورثة مأمورون بحسن الظن بمورثهم فينبغي لهم أن يحسنوا الظن به إذا أقر لوارث بدين، وليس فيه أن على القاضى الحكم بإقراره إذا لم يصدقه الورثة فيه وادعوا كذبه في إقراره له. قال: ولا يحل مال المسلمين لقول النبي ﷺ: «آية المنافق إذا اتّمن خان». وقال الله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَوَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا﴾ فلم يخص وارثا ولا غيره

(١) كما ذهب إليه صاحب "الدر" تبعاً لصاحب الأشباه مخالفاً للمنقول وخالفه فيه العلماء الفحول شامى (٤: ٧١٢).

٥١٨٧- روينا من طريق عبد الرزاق نا بعض أصحابنا عن الليث بن سعد عن نافع مولى ابن عمر عن ابن عمر قال: إذا أقر المريض فى مرضه بدين لرجل فإنه جائز. رواه ابن حزم فى "المحلى" وزاد فيه محمد: لرجل غير وارث فإنه جائز وإن أحاط ذلك بماله. وإن أقر لوارث فهو باطل. كما فى "المبسوط" (١٨: ٢٤-٣١).

٥١٨٨- روينا عن ابن أبى شيبة نا وكيع عن سفيان عن ابن جريج عن عطاء قال: لا يجوز إقرار المريض بالدين.

اهـ. أى لم يفرق بين الوارث وغيره فى ترك الخيانة ووجوب أداء الأمانة عليه، فيصح الإقرار سواء كان للوارث أو غيره اهـ.

قلنا: وكذلك أمر الله تعالى بأداء الزكاة وإيفاء النظر وتكفير الأيمان، فلو أقر المريض بأن عليه من الزكاة والصدقات المنذورة وكفارات الأيمان ما يحيط بتركته كلها، فهل تجيزون هذا الإقرار وتتصدقون بتركته كلها؟ وإلا فما الفرق بين أمره بأداء الأمانات وأمره بأداء الزكاة ونحوها؟ وأيضا: لو أقر العبد المحجور عليه فى مرضه بعين أنها لفلان هل تجيزون إقراره من غير تصديق المولى؟ لا أظنكم قائلين به فتبين أن معنى الآية إنما هو الأمر بأداء الأمانات مطلقا، وأما أن الأداء متى يصح ومتى هو غير صحيح فلم تتعرض له الآية أصلا وقد تقرر بالدلائل أن تصرف المحجور عليه لا يصح إلا بإذن من له الحجر، فكذلك المريض لما صار محجورا عليه فى الوصية والإقرار ونحوهما لتعلق حق الورثة بماله لا يصح إقراره بشيء لوارثه إلا بتصديق بقية الورثة. وأيضا فمن أين علم أن ذمة المقر للوارث كانت مشغولة حتى إذا لم يقر كان خائنا؟.

فإن قيل: إقراره عند توجهه إلى الآخرة يدل على ذلك: قلنا: وفيه مع ذلك احتمال تخصيصه بذلك بعض الورثة أنه فعل ذلك قصدا لنفسه وفى ذلك ضرر لغيره والضرر مدفوع شرعا، ولئن سلمنا اشتغال ذمة فى نفس الأمر بما أقر به فهذا لا يكون إلا دينا مضمونا فلا يطلق عليه الأمانة، فلا يصح الاستدلال بالآية الكريمة على ذلك مع أن كون الدين فى ذمته مظنون بحسب الظاهر، والضرر لباقي الورثة عند ذلك محقق فكيف يترك العمل بالمحقق ويعمل بالمظنون. كذا فى "عمدة القارى" (٦: ٤٨٨) مع زيادات عليه.

قوله: روينا من طريق عبد الرزاق إلخ. قال العبد الضعيف: وفى "المبسوط" السرخسى قال رحمه الله: روى عن ابن عمر رضى الله عنهما أنه قال: إذا أقر الرجل فى مرضه بدين لرجل غير وارث فإنه جائز وإن أحاط ذلك بماله، وإن أقر لوارث فهو باطل اهـ. والظاهر أن القائل هو محمد

٥١٨٩- ومن طريقه نا زيد بن الحباب نا حماد بن سلمة عن قيس بن سعد عن عطاء فيمن أقر لوارث بدين قال: جائز (المحلى ٨: ٢٥٥).

فالأول محمول على المريض مرض الموت أقر لوارث، والثاني على الصحيح أو المريض في مرض الموت يقر له بدين وإلا فابن جريج يقدم على قيس في عطاء قاله أبو داود كما في "التهذيب".

٥١٩٠- وفي "الجواهر النقى": قال ابن أبي شيبة: ثنا وكيع عن سفيان عن ابن جريج عن عطاء قال: لا يجوز إقرار المريض وهذا بسند صحيح جليل اهـ.

٥١٩١- عن شريح: إذا أقر في مرض الموت لوارث بدين لم يجز إلا بينة وإذا أقر لغير وارث جاز. رواه ابن أبي شيبة وفي إسناده جابر الجعفي وهو ضعيف (فتح الباري). قلت: قد مر غير مرة أنه حسن الحديث مع أن معنى الأثر قد ثبت عن شريح بسند صحيح كما تقدم. وفي كل ذلك دليل لصحة ما رواه نوح بن دراج عن أبان بن تغلب عن جعفر بن محمد عن أبيه عن جابر مرفوعاً: «لا وصية لوارث ولا إقرار بدين» وقد ذكرنا في الحاشية أن نوح بن دراج مختلف فيه وثقه ابن نمير وقال أبو زرعة: أرجو أن لا يكون به بأس، وقال ابن عدى: ليس هو بالكثير، يكتب حديثه كما في التهذيب، فالحديث حسن ولا أقل من أن يعتضد به.

ابن الحسن الإمام رحمه الله تعالى بل هو المتعين لقول الزيلعي في "نصب الراية" غريب ذكره محمد في "الأصل" (٢: ٢٢٤) والأثر ليس بغريب من أصله لما عرفت أن عبد الرزاق أخرجه في "مصنفه" نعم هو غريب بهذا اللفظ الذي ذكره محمد رحمه الله ولا ضير فإن محمد إمام مجتهد وبلاغاته حجة عندنا واحتجاجة بحديث تصحيح له كما مر في المقدمة.

الجواب عن إيراد صاحب نتائج الأفكار

فإن قيل كما قال صاحب نتائج الأفكار إن كل واحد من الحديث الذي رواه الدار قطني عن رسول الله ﷺ وأثر الذي روى عن ابن عمر إنما يدل على بطلان إقرار المريض بالدين لوارثه بدون تصديق الورثة ومسألتنا تعم بطلان الإقرار له بالدين وبالعين كما صرحوا به فكان الدليل قاصراً عن إفادة تمام الدعوى. (٣٦٢: ٧) قلنا: إذا بطل الإقرار بالدين وليس إلا اعترافاً بالوجوب في الذمة فكيف يصح إقراره بعين هي في يده لأن أقصى ما يستدل به على الملك اليد، وإذا لم يصح

باب إقرار الإرث بوارث

٥١٩٢- أخرج البيهقي من طريق جرير بن عبد الحميد عن منصور عن مجاهد عن يوسف بن الزبير عن عبد الله بن الزبير رضى الله عنهما قال: كانت لزمنة جارئة يطأها (وفى نسخة بخطه: تبطنها)، وكان رجل يتبعها يظن بها، فمات زمعة والجارئة

إقرار المريضة في المهر بالاستيفاء على الصحيح مع أن الأصل براءة الذمة، فكيف يصح فيما فيه الملك مشاهد بيد^(١) المقر؟ "رد المحتار" (٤: ٧١٠) فبطلان الإقرار بالعين مستفاد من النص بدلالته كدلالة حرمة التافيف على حرمة الضرب، فلا حاجة إلى ما قاله صاحب النتائج اللهم إلا أن يلتزم ذلك بناء على إفادة دليل العقلي الآتي كلية المدعى فتأمل اهـ.

واندحض به قول بعض الأحياء أن قوله ذلك مبنى على كونه المسألة قياسية وإن كان مخالفا لما قال شمس الأئمة أنه خلاف القياس كما يدل عليه قوله: إن قول الواحد من فقهاء الصحابة عندنا مقدم على القياس اهـ فإن الحق ما قاله شمس الأئمة، وأما ما ذكره من التعليل فهو من تعليل النص لا من تعليل الحكم وشتان بينهما.

الجواب عما يرد على قول الحنفية بتقديم قول الصحابي على القياس

فإن قيل: كيف يصح قول شمس الأئمة أن قول الواحد من فقهاء الصحابة مقدم عندنا على القياس، قد رددتم أحاديث مرفوعة صحيحة من أخبار الآحاد لمخالفتها القياس كحديث المصرة وغيره؟ قلنا: حاشا الحنفية أن يردوا حديثا واحدا ولو مرسلا أو ضعيفا بالقياس، نعم إذا ورد حديث من أخبار الآحاد معارضا لحكم الكتاب أو السنة المشهورة أو لأصل مجمع عليه يقدمون حكم الكتاب والسنة المشهورة والأصل المجمع عليه على خبر الواحد ويحملونه على محمل حسن مراعاة للحدود وتنزيلا للأشياء على منازلها كما لا يخفى على من أمعن النظر في كتابنا هذا إن شاء الله تعالى.

باب إقرار الوارث بوارث

قوله: أخرج البيهقي إلخ. قال العبد الضعيف: قال الموفق في "المغنى": إن أحد الوارثين إذا أقر بوارث ثالث مشارك لهما في الميراث لم يثبت النسب بالإجماع، لأن النسب لا يتبع بعض فلا

(١) ولو كانت العين بيد الوارث صح إقراره بها، لأن يد الوارث دليل للملكه فكان إقرار المريض مؤيدا بدليل الظاهر ولم يكن من باب الإيثار صرح بذلك الشامي.

حبلى فولدت غلاماً يشبه الرجل الذى كان يظن بها، فسألت سودة رضى الله عنها رسول الله ﷺ عن ذلك فقال: أما الميراث فهو له وأما أنت فاحتجى منه، فإنه ليس لك بأخ. أعله البيهقى بيوسف بن الزبير وأن جريراً قد نسب فى آخر عمره إلى سوء الحفظ، وفى "الجوهر النقى": أخرج النسائى هذا الحديث عن إسحاق بن إبراهيم عن جرير، وهذا سند صحيح، وذكره صاحب الميزان من طريق أبى يعلى ثنا أبو خيثمة ثنا جرير ثم قال: صحيح الإسناد. وكذا قال الحاكم فى "المستدرک"، ويوسف معروف العدالة روى عنه مجاهد وبكر بن عبد الله المزنى وأخرج له الحاكم وذكره ابن حبان فى "الثقات"، وفى الكاشف للذهبى: هو ثقة. ولعل يوسف هذا اشتبه على البيهقى رحمه الله بآخر يقال له: يوسف بن الزبير يروى عن أبيه عن مسروق هو وأبوه مجهولان اهـ.

يمكن إثباته فى المقر دون المنكر، ولا يمكن إثباته فى حقهما، لأن أحدهما منكر ولم توجد شهادة يثبت بها النسب ولكنه يشارك المقر فى الميراث فى قول أكثر أهل العلم.

وقال الشافعى: لا يشاركه. وحكى ذلك ابن سيرين. وقال إبراهيم: ليس بشيء حتى يقرؤا جميعاً لأنه يثبت نسبه فلا يرث كما لو أقر بنسب معروف النسب. ولنا: أنه أقر بسبب مال لم يحكم بطلانه فلزمه المال كما لو أقر ببيع أو أقر بدين فأنكر الآخر، وفارق ما إذا أقر بنسب معروف النسب فإنه محكوم بطلانه. ولأنه يقر بمال يدعيه المقر له ويجوز أن يكون له فوجب الحكم له به كما لو أقر بدين على أبيه أو أقر له بوصية فأنكر سائر الورثة اهـ (٣٢٥:٥).

الجواب عن استدلال من استدل

بقصة وليدة زمعة على مسألة استلحاق الأخ

واستدل بقصة وليدة زمعة على أن الاستلحاق لا يختص بالأب بل للأخ أن يستلحق. وهو قول الشافعية وجماعة بشرط أن يكون الأخ جائزاً (كل ميراث لا يشاركه فيه أحد) أو يوافقه باقى الورثة، وإمكان كونه من المذكور وأن يوافق على ذلك إن كان بالغاً عاقلاً وأن لا يكون معروف الأب (وتعقب بأن زمعة كان له ورثة غير عبد وأن سودة لم تقر به كما سيأتى). واستدل به على أن الأمة تصير فراشاً بالوطأ لأنه لم ينقل أنه كان لزمعة من هذه الأمة ولد آخر قاله الحافظ فى "الفتح" (٢٩:١٢).

وتعقب بما ورد فى حديث ابنة زمعة رضى الله عنها أنها كانت أم ولد له. وجملة الكلام أن

٥١٩٣- وعن ابن الزبير عن النبي ﷺ أنه جعل لابن وليدة زمعة الميراث لأنه ولد على فراش زمعة. رواه النسائي باختصار ورواه الطبراني في "الأوسط"، ورجاله ثقات (مجمع الزوائد ٥: ١٥).

٥١٩٤- وعن ابنة زمعة قالت: أتيت النبي ﷺ فقلت: إن أبى مات وترك أم ولد له وإنا كنا نظنها برجل وأنها ولدت، فخرج ولدها يشبه الرجل الذي ظنناها به قال: فقال لها: أما أنت فاحتجبي منه، فليس بأخيك وله الميراث. رواه أحمد وتابعيه لم يسم وبقية رجاله ثقات (مجمع الزوائد). قلت: لا يضرنا المجهول في القرون الفاضلة.

وليدة زمعة كانت أم ولد له توفي عنها وهي حبلى، فلما ولدت بعده ولدا أقر به وارث وهو عبد وأنكرته ابنة زمعة كما يدل عليه قولها، وأنها ولدت فخرج ولدها يشبه الرجل الذي ظننها به، فقال رسول الله ﷺ: «هو لك يا عبد هو أخوك». وقال لابنة زمعة: «أما الميراث فهو له وأما أنت فاحتجبي منه فإنه ليس لك بأخ» وهذا صريح فيما قال أبو حنيفة أن الاستلحاق يختص بالأب وليس للأخ أن يستلحق بأبيه أحدا.

وبذلك اندحض ما قاله الحافظ في الفتح أن زمعة لم يخلف وارثا غير عبد إلا سودة، فيحتمل أن تكون وكلت أخاها في ذلك أو ادعت أيضا على تقدير أن يكون زمعة مات مسلما وإن كان مات كافرا فلم يرثه إلا عبد وحده اهـ ملخصا (٢٨: ١٢) فقد تبين برواية البيهقي وأحمد أن سودة لم تدعه بل أنكرت كونه لأبيه، واختلاف الملة إنما يؤثر في حق الميراث ولا يؤثر في حق النسب، فلو سلمنا أن زمعة مات كافرا لم يلزم منه أن لا يكون لسودة حق نفى ما ولدته أم ولده بعده. فإن قيل: إذا مات الرجل عن أم ولده أو أعتقها فولدت لدون سنتين لزمه عندكم كما في "الدر" (٢: ١٠٤). ومثله في الهندية.

إذا مات الرجل عن أم ولده فولدت بعده لزمه إلا أن ينفيه الوارث

قلنا: نعم لأن ولد أم الولد لا يحتاج إلى الدعوة لكنه ينتفى بالنفى. قال الشامي عن الرحمتي: فهل يصح نفيه هنا يراجع اهـ. والظاهر أنه يصح لأن الوارث خليفة عن مورثه فيثبت له ما كان ثابتا له من الإقرار والنفى، وهو ظاهر قوله ﷺ لسودة: «احتجبي منه فإنه ليس لك بأخ» وتأويله بأنه ليس لك بأخ شبيها لا يجرى على أصلنا فإننا لا نعتبر الشبه في باب النسب أصلا. فإن قيل: ظاهر قوله ﷺ: «الولد للفراش وللعاهر الحجر» يفيد إلحاق الولد بفراش زمعة، ومفاده جواز استلحاق الأخ.

٥١٩٥- وعن محمد بن إسحاق قال: ادعى نصر بن الحجاج بن علاط السهمي عبد الله بن رباح مولى خالد بن الوليد فقال خالد بن الوليد: مولاي ولد على فراش مولاي. وقال نصر: أخى أوصاني (أنى) بمنزله. قال: فطالت خصومتهم فدخلوا معه

قلنا: لا دلالة فيه على جواز استلحاقه بل فيه ترجيح دعوى عبد على دعوى سعد لكون الفراه مؤيدا للأول دون الثاني، ولكن فراه أم الولد ليس كفراه المنكوحه فلا يكون حجة إلا على المقر دون النافي، فمن ~~هنا~~ قال عليه السلام: «هو لك يا عبد هو أخوك» أى فى الميراث ونحوه وليس هو بأخ لأولاد أبك كلهم إذا تفوه وقد صرح بذلك ابن الزبير فى رواية الطبرانى أنه عليه السلام جعل لابن وليدة زمعة الميراث لأنه ولد على فراش زمعة أى لا لاستلحاق عبد آياه فافهم.

قال الحافظ فى "الفتح": وجرى المزنى على القول بأن الإلحاق يختص بالأب فقال: أجمعوا على أنه لا يقبل إقرار أحد على غيره والذي عندى فى قصة عبد بن زمعة أنه عليه السلام أجاب عن المسألة فأعلمهم أن الحكم كذا بشرط أن يدعى صاحب الفراه، لا أنه قبل دعوى سعد عن أخيه عتبة ولا دعوى عبد عن زمعة بل عرفهم أن الحكم فى مثلها يكون كذلك، قال: ولذلك قال: «احتجى منه ياسودة!» قال الحافظ: وتعقب بأن قوله لعبد ابن زمعة: هو أخوك يدفع هذا التاويل اهـ (٢٩: ١٢).

قلت: ولكن قوله عليه السلام لسودة: «فإنه ليس لك بأخ» يؤيده. فإن أولتموه على أنه أراد ليس لك بأخ شهبها حملنا قوله: هو أخوك أى فى الميراث دون النسب وليس أحد التاويلين بأولى من الآخر فإما أن يتساقطا ويترك العمل بهما جميعا أو يجمع بينهما بما قلنا: إنه يكون أخا للمدعى فقط ولا يكون أخا لغيره من أولاد أبيه، وهو الظاهر من السياق ولا معنى لكونه أخا للمدعى إلا مشاركته فى الميراث، وهذا هو قول أبى حنيفة وأكثر أهل العلم كما مر فى كلام الموفق.

قال صاحب "الجواهر النقى": ثم إنه باعتراف أحد الوارثين لا يثبت النسب فى حق الميت بالاتفاق ولم تقر به سودة (بل قد نفته كما تقدم) بل قد علق الحكم بإقرار عبد، فعلم أنه عليه السلام أثبت النسب فى حقه بإقراره لا فى حق أبيه، ولو ثبت النسب فى حق أبيه كان أمره بالاحتجاب قطعاً للرحم، ويؤيده قوله فى هذه الرواية: فإنه ليس لك بأخ اهـ .. قلت: وما أورده عليه بعض الأحياء ردذناه كله عليه فيما تقدم من قريب فتذكر.

قوله: عن محمد بن إسحاق إلخ. قلت: إنما ذكرته كيلا يحتج أحد ممن لا خبرة له بالحديث والفقه ولا إمام له بالعلم بقصة استلحاق معاوية زيادا بأبى سفيان على جواز استلحاق الأخ، فإن الأمة أنكرت ذلك من معاوية ولم يرض به أحد من أئمة الفقه والحديث. قال السيوطى فى تاريخ

على معاوية وفهر تحت رأسه فادعيا فقال معاوية: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «الولد

الخلفاء: وفيها أى فى عام الجماعة استلحق معاوية زياد بن أبيه: وهى أول قضية غير فيها حكم النبى ﷺ اهـ (ص: ٧٥).

قلت: ولكن أثر ابن إسحاق هذا يدل على رجوع معاوية من قضائه إلى قضاء رسول الله ﷺ صريحا وهو وإن كان منقطعا فأحسن الظن بالصحابى وجب على كل حال لا سيما إذا كان له وجه منقول ولو مرسلأ أو منقطعا فافهم. فإن قيل: هذا الأثر لا يفيد حسن الظن به فإنه لولاه حملنا فعلة على أنه فعل ذلك لعدم علمه بقضاء رسول الله ﷺ فى مثله، وأما هذا الأثر فإنه يدل على أنه معاوية رضى الله عنه تعمد تغيير حكم النبى ﷺ بعد ما علمه وسمعه. قلت: لا يصح القول بأن معاوية لم يكن يعلم قضاء النبى ﷺ فى مثل ذلك لكون هذا الحكم متواترا قد جاء عن بضعة وعشرين من الصحابة. قاله المناوى كما فى العزيزى (٣: ٤١٩).

عذر معاوية رضى الله عنه فى استلحاقه زيادا

ثم رجوعه من قضائه إلى قضاء رسول الله ﷺ

وثبت إنكار الصحابة على معاوية استلحاقه زيادا كما ذكره أصحاب السير قاطبة، وأما أنه تعمد تغيير حكم النبى ﷺ بعد ما علمه فحاشاه من ذلك بل الظاهر أنه حمل قول النبى ﷺ: «الولد للفراش وللعاهر الحجر» على ما إذا ادعاه صاحب الفراش كما ادعا عبد بن زمعة ابن وليدة أبيه فى مورد الحديث، وأما إذا لم يدعه وأقر آخر بأنه ابنه فكان عند معاوية إلحاقه بالمقر لا سيما إذا ثبت أنه أقر به فى الجاهلية قبل الإسلام، وزيد ابن أبيه كانت أمه مولاة صفية بنت عبيد بنت أسد الثقفى، وكانت من البغايا بالطائف، ولد زياد على فراش عبيد مولى ثقيف. وكان عبدا فاشتراه زياد بألف درهم وأعتقه، وكان يقال له قبل استلحاق معاوية إياه: زياد بن أبيه، كما رواه محمد بن عثمان بن أبى شينة فى تاريخه بإسناد صحيح عن ابن سيرين.

وفيه دلالة على أن صاحب الفراش لم يكن ادعاه ولا أقر به، وقد تقدم عمل أهل الجاهلية فى أولاد البغايا وإلحاقهم بمن ادعاهم بقول القافة مرة ويقول البغايا أخرى. ويقول المستلحق تارة وقد أقرهم الإسلام على ذلك ولم ينف أحدا عن الحق أهل الجاهلية به قبل الإسلام، وأبطل ذلك فيما يستقبل به من الأمور وشهد عند معاوية زياد بن أسماء الحرمازى ومالك بن ربيعة السلولى والمنذر بن الزبير فيما ذكر المدائنى بأسانيده، وزاد فى الشهود جويرية بنت أبى سفيان والمستورد

للفراش وللعاهر الحجر» قال نصر: فأين قضاءك هذا يا معاوية في زياد؟ فقال معاوية:

ابن قدامة الباهلي وابن أبي نصر الثقفي وزيد بن نفيل الأزدي وشعبة بن العلقم المازني ورجل من
 حي عمر بن شيبان ورجل من بني المصطلق شهدوا كلهم على أبي سفيان أن زيادا ابنه، إلا ابن
 المنذر فشهد أنه سمع عليا يقول: أشهد أن أبا سفيان قال ذلك (أى فى الجاهلية قبل إسلامه)
 فخطب معاوية فاستلحقه. "الإصابة" (٤٣:٣) فتكلم زياد فقال: إن كان ما شهد الشهود به حقا
 فالحمد لله وإن يكن باطلا فقد جعلتهم بينى وبين الله اهـ. فكان استلحاق معاوية إياه بناء على ما
 ثبت عنده عن أبيه أنه ألحقه به فى الجاهلية وأن الإسلام أقرهم على ما سلف منهم ثم رجع عن ذلك
 إلى الحق، وتبين له خطأ اجتهاده فى ذلك وعلم أنه لم يكن له إلحاق من لم يشتهر نسبته إلى أبي
 سفيان ولا إقراره به فى الجاهلية بشهادة قامت عنده بذلك فى الإسلام وعرف أن الولد للفراش ولو
 لم يدعه صاحب الفراش بشرط أن لا ينفيه ولا يجوز إلحاقه بالعاهر أبدا فقال: قضاء رسول الله
 ﷺ خير من قضاء معاوية فافهم. والله تعالى أعلم.

فروع فى الإقرار مجمع عليها

١- إذا قال: لفلان على شىء أو كذا صح إقراره ولزمه تفسيره وهذا لا خلاف فيه، ويفارق
 الدعوى حيث لا تصح مجهولة لكون الدعوى له والإقرار عليه فلزمه ما عليه مع الجهالة دون ما
 له، ولأن المدعى إذا لم يصحح دعواه فله داع إلى تحريرها والمقر لا ادعى إلى التحرير ولا يؤمن
 رجوعه عن إقراره فيضيع حق المقر له فآلزمناه إياه مع الجهالة، فإن امتنع من تفسيره حبس حتى
 يفسر. "المغنى" (٣١٣:٥) قلت: وفى الحبس خلاف كما ذكره.

٢- استثناء بعض ما دخل فى المستثنى منه جائز بغير خلاف علمناه فإن ذلك فى كلام
 العرب، وقد جاء فى الكتاب والسنة فإذا أقر بشىء واستثنى منه كان مقرا بالباقى بعد الاستثناء أيضا
 (٢٨٠:٥) ولا يصح استثناء الكل بغير خلاف لأن الاستثناء رفع بعض ما تناوله اللفظ، واستثناء
 الكل رفع الكلام فلو صح صار الكلام كله لغوا غير مفيد أيضا (٢٨٢:٥).

٣- لا يصح الاستثناء فى الإقرار من غير الجنس، وبهذا قال زفر ومحمد بن الحسن،
 وقال أبو حنيفة: إن استثنى مكيلا أو موزونا (عينا من ورق أو ورقا من عين) جاز، وإن
 استثنى عبدا أو ثوبا من مكيلا أو موزون لم يجز. وقال مالك والشافعي: يصح الاستثناء من غير
 الجنس مطلقا. وقال: لا يصح مطلقا إلا أن يستثنى عينا من ورق أو ورقا من عين أيضا

قضاء رسول الله ﷺ خير من قضاء معاوية الحديث، رواه أبو يعلى وإسناده منقطع، ورجاله ثقات (مجمع الزوائد ٥: ١٤).

(٢٧٧:٥).

٤- لا يصح استثناء ما زاد على النصف عند أحمد وقال مالك وأبو حنيفة والشافعي: يصح ما لم يستثن الكل (٢٧٧:٥).

٥- لا يصح الاستثناء إلا أن يكون متصلاً بالكلام، فإن سكت سكوتاً يمكنه الكلام فيه أو فصل بين المستثنى والمستثنى منه بكلام لم يصح لأنه إذا سكت أو عدل عن إقراره إلى شيء آخر استقر حكم ما أقر به فلم يرتفع، بخلاف ما إذا كان في كلامه فإنه لا يثبت حكمه وينتظر ما يتم به كلامه ويتعلق به حكم الاستثناء والشرط والعطف والبدل نحوه. (أيضاً) (٢٨٢:٥) ولم يذكر فيه خلافاً.

٦- لا يقبل رجوع المقر عن إقراره في حقوق الأدميين وحقوق الله تعالى التي لا تدراً بالشبهات. ولا نعلم في هذا خلافاً. (أيضاً) (٢٨٨:٥).

وإن قال: له على تسعة وتسعون درهما فالجميع دراهم لا أعلم فيه خلافاً، وإن قال: مائة وخمسون درهما فكذلك، (٣٠٦:٥) وإذا قال: له عندى عشرة دراهم ثم قال: ودیعة. كان القول قوله لا نعلم فيه اختلافاً بين أهل العلم سواء فسره بكلام متصل أو منفصل. لأنه فسر لفظه بما يقتضيه فقبل، ولو قال: له على ألف ثم قال: ودیعة لم يقبل قوله. وبهذا قال أبو حنيفة والشافعي. وقيل عن الشافعي يقبل قوله: إنها ودیعة. لأنه يجوز أن يستعمل على بمعنى عندى.

ولنا أن على للإيجاب، وذلك يقتضى كونها فى ذمته والودیعة ليست فى ذمته ولا هى عليه، وإنما هى عنده، وما ذكره مجاز والإقرار يؤخذ فيه بظاهر اللفظ بدليل أنه لو قال: له على دراهم لزمه ثلاثة دراهم. وإن جاز التعبير بلفظ الجمع عن اثنين وعن واحد اهـ. (٣٠٨:٥ و ٣٠٩).

٧- وإن أقر جميع الورثة بنسب من يشاركهم فى الميراث ثبت نسبه سواء كان الورثة واحداً أو جماعة ذكراً أو أنثى. وبهذا قال الشافعي وأبو يوسف وحكاه عن أبى حنيفة لأن الوارث يقوم مقام الميت فى ميراثه وديونه، والديون التى عليه وبيئاته ودعاويه وكذلك فى النسب. وإنشهور عن أبى حنيفة أنه لا يثبت إلا بإقرار رجلين أو رجل وامرأتين. وقال مالك: لا يثبت إلا بإقرار اثنين اهـ (٣٢٦:٥) ثم إن كان المقر به يرث شارك المقر فى

الميراث، وإن كان غير وارث لوجود أحد الموانع فيه ثبت نسبه ولم يرث سواء كان المقر مسلماً أو كافراً (٣٢٨:٥) ولم يذكر فيه خلافاً.

نظير مسألة شرقية تزوجت غربياً فيلحقه ولدها عند الحنابلة وغيرهم

٨- ولو قدمت امرأة من بلد الروم معها طفل فأقر به رجل لحقه لوجود الإمكان وعدم المنازع، لأنه يحتمل أن يكون دخل أرضهم أو دخلت هي دار الإسلام ووطئها (بسبب أو شبهة) والنسب يحتاط لإثباته ولهذا لو ولدت امرأة رجل وهو غائب عنها بعد عشرين سنة من غيبته لحقه، وإن لم يعرف له قدوم إليها ولا عرف لها خروج من بلدها اهـ (٣٢٥:٥). ولم يذكر فيه خلافاً، فالعجب ممن يطعن الحنفية في مسألة شرقية تزوجت غربياً كما مر.

إن الوارث إذا أقر بدين على مورثه قبل إقراره بلا خلاف نعلمه، ويتعلق ذلك بتركته فإن لم يخلف تركته لم يلزم الوارث بشيء، لأنه لا يلزمه أداء دينه إذا كان حياً مفلساً فكذلك إذا كان ميتاً، وإن خلف تركته تعلق الدين بها، فإن أحب الوارث تسليمها في الدين لم يلزمه إلا ذلك، وإن أحب استخلاصها وإيفاء الدين فله ذلك، ويلزمه أقل الأمرين، فإن كان الوارث واحداً فالحكم ما ذكرنا، وإن كانا اثنين أو أكثر وثبت الدين بإقرار الميت أو بيئته أو إقرار جميع الورثة فكذلك، وإن أقر أحدهم لزمه من الدين بقدر ميراثه والخيرة إليه في نصيبه في الدين أو استخلاصه اهـ - ملخصاً (٢٣٨:٥). وإن أقر المريض لامرأته بمهر مثلها أو دونه صح في قولهم جميعاً لا نعلم فيه مخالفاً إلا للشعبي قال: لا يجوز إقراره لها لأنه إقرار لوارث.

ولنا: أنه إقرار بما تحقق سببه وعلم وجوده ولم تعلم البراءة منه، فأشبه ما لو كان عليه دين بيئته فأقر بأنه لم يوفه وكذلك إن اشترى من وارثه شيئاً فأقر له بثمن مثله (والشراء معروف صح) لأن القول قول المقر له في أنه لم يقبض ثمنه، وإن أقر لامرأته بدين سوى الصداق لم يقبل اهـ (٣٤٤:٥).

تم الجزء الخامس عشر من إعلاء السنن فالحمد لله

ويليه الجزء السادس عشر

وأوله: كتاب الصلح باب جواز الصلح.

فهرس مباحث الجزء الخامس عشر من إعلاء السنن

الموضوع الصفحة

٣	كتاب القضاء.....
٣	باب كيفية القضاء وجواز الحكم بالرأى فيما لا نص فيه
٣	مشروعية القضاء بالكتاب والسنة والإجماع.....
٣	الرد على ابن حزم فى احتجاجه بالآيات على تحريم الحكم بالقياس
٤	الرد على ابن حزم فى قوله: إن رسول الله ﷺ وأصحابه لم يحكموا بالرأى قط..
٤	إثبات القياس والحكم بالرأى من الصحابة.....
٥	بيان أن قتال على وأهل الجمل وقتال على ومعاوية لم يكن إلا عن اجتهاد
٧	لا شك فى أنه ﷺ ربما عمل بالرأى.....
٧	اجتهاد الصحابة رضى الله عنهم فى زمن النبى ﷺ وبعده.....
	الجواب عن قول ابن حزم: إن النبى ﷺ ما عجز قط عن أن يبين لنا مراده
٩	وحاشاه أن يكلنا إلى الآراء والظنون
١٠	لا بد لفهم كلام الرسول من الرجوع إلى أقوال الصحابة فإنهم أعرف الناس بمراده
١١	تقسيم الرأى إلى محمود ومذموم
١١	بيان أن أبا حنيفة رحمه الله أتبع الناس للأثر وأبعدهم من الرأى
١٢	الرد على من أنكر القياس بقوله تعالى: ﴿ما فرطنا فى الكتاب من شئ﴾
١٣	أول من أنكر القياس إبراهيم النظام
	الرد على الحافظ ابن حجر حيث سكت على قول من قال: إن إنكار القياس
١٣	ثبت عن ابن مسعود
	الرد على ابن حزم حيث أنكر القياس بأنه حكم بغالب الظن والظن أكذب
١٤	الحديث
١٥	التنبية على تمويه ابن حزم وتغديره

- الرد على ابن حزم فى نفيه القياس..... ١٧
- الرد على ابن حزم فى إنكاره الإجماع على حجية القياس..... ١٧
- بيان معنى الإجماع عند أهل الأصول..... ١٩
- تفسير قول أحمد: من ادعى الإجماع فقد كذب..... ٢١
- الرد على ابن حزم فى دعواه الإجماع على استصحاب الحال..... ٢٢
- مزية أبى حنيفة على سائر الأئمة رحمهم الله تعالى..... ٢٣
- الرد على ابن حزم فى قوله: إن اجتهاد الرأى هو مشاورة أهل العلم..... ٢٤
- الرد عليه فى قوله: إن الفقهاء مخالفون لما فى حديث معاذ..... ٢٤
- الرد عليه فى قوله: إن اجتهاد الرأى هو استنفاد الجهد..... ٢٥
- الرد عليه فى قوله: إن المراد اجتهاد الرأى فى أمور الدنيا لا فى أمور الدين..... ٢٦
- الرد على ابن حزم فى حكمه على كتاب عمر إلى أبى موسى بالكذب والوضع... ٢٧
- الجواب عن قول ابن حزم: إن أصحاب القياس مختلفون فى قياساتهم..... ٢٩
- الجواب عن طعن ابن حزم فى إسناد حديث معاذ..... ٣٠
- باب فى تقسيم قضاء القاضى..... ٣٣
- حجة الحنفية فى جواز قضاء المرأة وإمارتها..... ٣٥
- دلائل جواز القضاء والإفتاء بالتقليد..... ٣٧
- الجواب عن إيراد ابن حزم على من احتج للتقليد بحديث: «عليكم بسنتى
وسنة الخلفاء الراشدين»..... ٣٩
- باب الترهيب عن القضاء لمن هو ليس بأهل له..... ٤١
- لا يجب على المرأة إذا أضره نفع غيره..... ٤٢
- باب كراهية طلب القضاء وجواز الدخول فيه من غير طلب له..... ٤٥
- وجه الجميع بين الأحاديث الناهية عن طلب الولاية والمحرضة عليه..... ٤٦
- بيان الجواز لأن يصف الإنسان نفسه بالفضل عند من لا يعرفه..... ٤٨
- باب صحة تقليد القضاء من السلطان الجائر..... ٥٠
- بيان أن الحق كان بيد على رضى الله عنه عند قتال أهل الجمل..... ٥٢
- تقلد القضاء والولاية من الكافر..... ٥٤

- باب جواز القضاء في المسجد ٥٧
- ذكر ما في القضاء في المسجد من المصالح ٥٨
- باب احتجاج الإمام أو الوالي دون حاجات الناس ٥٩
- باب الرشوة ٦٠
- الجواب عن إيراد الشوكاني على الجمهور ٦١
- تحقيق معنى الرشوة لغة وشرعا ٦٤
- باب هدايا العمال من القضاء وغيرهم ٦٦
- تحقيق هدايا الأمراء ٦٧
- أمره ﷺ في الهدايا قد خالف أمر الأمة ٧١
- باب عيادة المريض واتباع الجنائز للقاضي ٧١
- باب رزق القاضي والعاملين عليها ٧٣
- أخذ أبي بكر وعمر الرزق على الولاية كان أشد وأحمز على النفس من تركه ٧٩
- حكم الهدية إذا كانت فيه شبهة ٨٠
- من أعطى شيئا من مسألة لا يجب عليه قبوله ٨٠
- الرد على ابن حزم حيث قال: فرض عليه قبوله ٨١
- الاحتجاج بحديث: «ثلاث لا ترد» ٨١
- تحقيق المسألة وبيان الإجماع على أن الأمر في حديث عمر للندب لا للوجوب ... ٨٢
- الرد على ابن حزم في قوله: إن قبول الهدية فرض حلالا كان أو حراما أو
مشتبها وبرا كان المهدي أو ظالما ٨٢
- ترجمة سلمة بن الفضل الأبرش ٩٠
- ترجمة أحمد بن خالد الحمصي ٩٠
- باب حكم التجارة للقاضي والوالي ٩١
- باب التسوية بين الخصمين في الضيافة ٩٤
- باب التسوية بين الخصمين في النظر وغيره ٩٧
- تحاكم عمر وأبي إلى زيد بن ثابت ٩٨
- باب كتاب القاضي إلى القاضي ٩٩

- باب قضاء القاضى بعلمه فى غير الحدود الخالصة حقا لله تعالى ١٠٢
- الفرق بين التخصيص والتأويل ١٠٥
- باب امتناع القضاء بعلم القاضى فى الحدود الخالصة ١٠٦
- باب امتناع القضاء على الغائب ١٠٩
- باب نفاذ قضاء القاضى ظاهرا وباطنا فى العقود والفسوخ ١١١
- باب الحكم بين أهل الذمة ١٢١
- باب فى القضاء فى حالة الغضب ١٢٥
- باب فى بقية آداب القضاة ١٢٧
- اجتهاد النبى ﷺ فى الأحكام ١٢٨
- مقلد الإجماع متبع للرسول وكذا مقلد المجتهد ١٢٩
- يستحب للحاكم أن يدعو الخصم إلى الصلح لا سيما فى موضع الاشتباه ١٢٩
- الرد على ابن حزم فى إيراد على أبى حنيفة فى مسألة الصلح ١٣١
- لا يجلس القاضى فى مجلس القضاء وحده ١٣٤
- لا يدع القاضى مشاورة العلماء ١٣٥
- تحقيق مشاورة النبى ﷺ ومتعلقها ١٣٦
- بيان الجواز للمجتهد أن يترك رأيه لرأى من هو أفقه منه ١٣٨
- إذا تغير اجتهاد القاضى بعد القضاء أو خالف اجتهاده اجتهاد من قبله لم ينقضه .. ١٤٠
- بيان بطلان قضاء القاضى إذا خالف الكتاب أو السنة أو الإجماع ١٤٢
- ليس على القاضى تتبع قضايا من كان قبله ١٤٤
- باب يجوز للحاكم ترجمان واحد ١٤٦
- الكلام فى مراد البخارى ببعض الناس فى مسألة الترجمان ١٥٠
- العجب من الحفاظ فى جزمه بأن المراد ببعض الناس محمد بن الحسن
- دون الشافعى ١٥١
- لا يضر أبا حنيفة وأصحابه إعراض البخارى عن الرواية عنهم ١٥٢
- كتاب الشهادات ١٥٣
- باب الترغيب فى أداء الشهادة ١٥٣

- ١٥٥ حكم تحمل الشهادة وأدائها
- ١٥٦ حكم أخذ الأجرة للشاهد
- ١٥٧ باب شهادة الزور
- ١٦٠ باب أفضلية الستر في الحدود
- ١٦٢ باب تلقين الدرك
- ١٦٣ حديث: «أكرموا الشهود»
- ١٦٣ باب السؤال عن الشهود إذا كان القاضي لا يعرفهم
- ١٦٦ حكم قضاء القاضي بشهادة الفاسق
- ١٦٨ باب شهادة النساء
- ١٧٢ الرد على ابن حزم في قوله بجواز شهادة النساء في الحدود مجتمعات ومنفردات
- ١٧٦ باب شهادة الأعمى
- ١٨١ ترجمة عبد الرحمن بن سيما
- ١٨٢ باب شهادة العبد
- ١٨٥ لا تقبل شهادة من ردت شهادته لتهمة الفسق مرة
- لو ردت شهادة الكافر لكفره والصبي لصباه والعبد لرقه ثم أعادوها بعد الإسلام
- ١٨٥ والبلوغ والعق تقبل
- ١٨٦ الجواب عن إيراد ابن حزم في هذا الباب على الجمهور
- ١٨٧ الجواب عن إيراد ابن حزم على مجاهد في تفسير: «من رجالكم» بالأحرار
- ١٩٢ باب شهادة الحدود في القذف
- ١٩٣ لا منافاة بين الإطلاق والتقييد إذا كان مخرج الحديث واحدا
- ١٩٦ الجواب عن كلام الحافظ في حديث عطاء الخراساني
- تضعيف ما رواه علي بن أبي طلحة عن ابن عباس في الباب، والجمع بينه وبين ما
- ١٩٧ رواه عطاء الخراساني عنه
- ٢٠٤ عن مكحول في القاذف: إذا تاب لم تقبل شهادته. أخرجه عبد بن حميد
- ٢٠٥ بيان أن شهادة القاذف لا تبطل بنفس القذف بل إقامة الحد عليه
- ٢١١ خلاصة الكلام في هذا الباب

- باب شهادة الصبيان ٢١٤
- باب رد الشهادة للتهمة والفسق ٢٢٠
- تصحيح حديث شريح والرد على ابن حزم في تضعيفه ٢٢٢
- الجواب عن قول ابن حزم: هذا عليهم لا لهم في حديث عائشة: «لا تجوز شهادة خائن ولا خائنة» إلخ ٢٢٤
- الرد على ابن حزم في قوله: إن الأثبت عن عمر قبول الأب لابنه واحتجاجه بسند فيه متهم بالوضع ٢٢٥
- الرد على ابن حزم في احتجاجه بأثر واه ساقط مكذوب في مسألة فذك ٢٢٦
- إن أبا بكر الصديق رضي الله عنه ترضى فاطمة بنت رسول الله ﷺ حتى رضيت ٢٣٠
- قصة تحاكم على إلى شريح في درع له وجدها عند يهودى ٢٣٢
- لا يكون أحد من الناس مصدقا فيما يدعيه لنفسه ٢٣٣
- الخصم نوعان ٢٣٤
- الجواب عما عسى أن يتوهم من رد شهادة الزوج إذا شهد على امرأته بالزنا مع ثلاث لكونه خصما في شهادته ٢٣٤
- تحقيق مذهب الحنفية في شهادة العدو ٢٣٥
- الجواب عن إيراد ابن حزم على الجمهور في اشتراطهم المروءة في عدالة الشاهد ٢٣٦
- دليل اشتراط المروءة في عدالة الشاهد ٢٣٦
- شهادة الأتلف إمامته ٢٣٨
- قول أبي يوسف في صفة العدل ٢٣٩
- دليل قبول شهادة أهل الأهواء إذا كانوا عدولا في أفعالهم ٢٤٠
- الجواب عن رد شريك شهادة أبي يوسف ٢٤١
- الجواب عن حجة من رد شهادة أهل الأهواء مطلقا ٢٤٢
- لا تقبل شهادة أهل الإلهام ٢٤٣
- حكم الغناء والسماع بالآلات ٢٤٣
- اللعب بالشطرنج حرام ومسقط للعدالة إلا إذا فعله أحيانا ولم يقامر به ٢٤٤
- باب شهادة أهل الذمة ٢٤٦

- ٢٥١ كم من عائب قولاً صحيحاً وآفته من الفهم السقيم
 ٢٥١ تأويل ما ورد في بعض الآثار: إن سورة المائدة لم ينسخ منها شيء
 ٢٥٢ مجالد بن سعيد
 ٢٥٣ الجواب عن حجة من يقبل شهادة أهل ملة على أهل ملة أخرى من الكفار
 ٢٥٤ الجواب عن بحث ابن الهمام في هذا المقام
 ٢٥٤ باب شهادة الخصى
 ٢٥٥ باب شهادة ولد الزنا
 ٢٥٧ باب قبول شهادة المرأة الواحدة فيما لا يطلع عليه الرجال من عورات النساء
 ٢٦٠ لا يثبت الرضاع قضاء إلا بشهادة رجلين أو رجل امرأتين
 ٢٦٣ باب شهادة البدوى على القروى
 ٢٦٦ باب شهادة المختبىء والشهادة على الخط
 ٢٧٠ باب جواز تزكية المرأة إلخ
 ٢٧٢ باب الشهادة على الشهادة
 ٢٧٩ باب الرجوع عن الشهادة
 ٢٨١ الرد على ابن حزم في قوله بنقض القضاء برجوع الشاهد عن شهادته
 ٢٨٤ باب الشهادة على ما تظاهرت به الأخبار بالتسامع كالنسب
 ٢٨٦ باب التحكيم
 ٢٨٧ لا يجوز التحكيم في الحدود والقصاص
 ٢٨٩ ليس للإمام أن يحكم لنفسه
 ٢٨٩ باب حبس المديون وغيره ممن يتهم بالفساد
 ٢٩٤ الرد على ابن حزم في إنكاره الحبس والسجن
 ٣٠١ بيان أن الظاهرية يردون أحاديث كثيرة برأيهم
 ٣٠٨ باب للقاضى أن يفرق بين الشهود إذا ارتاب بشهادتهم
 ٣٠٨ تفقه أم الشافعى رحمها الله وفرط ذكائها
 ٣٠٩ تفقه فتاة من بغداد
 ٣٠٩ اختلاف داود وسليمان عليهما السلام فى قضايا مختلفة

- جواز التحيل على إظهار الحق ٣١٠
- اختلاف الشهود في الشهادة يبطلها ٣١٠
- الرد على ابن حزم حيث لم يبطل الشهاد بالاختلاف ٣١١
- لاحجة لأحد في قصة قدامة على إقامة الحد بتقئ الخمر ٣١٣
- إذا شهد شاهد بألف والآخر بألف وثلاثمائة ٣١٣
- كتاب الوكالة ٣١٤
- باب الوكالة في البيع والشراء والنكاح وغيرها ٣١٤
- ليس الواقدي بضعيف عندنا - معشر الحنفية - ٣١٨
- باب الوكالة بالخصومة ٣٢٠
- باب التوكيل في عقد النكاح من الزوج ٣٢٣
- تزوج رسول الله ﷺ ميمونة وهو محرم ٣٢٣
- باب الوكالة في الصرف إلخ ٣٢٥
- باب للتوكيل أن يصدق رسول الموكل ٣٢٧
- باب يصح إقرار الوكيل على الموكل عند الحاكم دون غيره ٣٢٩
- حكم ما يهبه الناس لسفراء المدارس ٣٣٠
- باب التوكيل بحفظ الصدقة وأدائها وأنه يجوز للتوكيل التصديق بها ٣٣١
- جواز أداء الزوج عن زوجته والأب صدقة الفطر والزكاة بدون إذنهم ٣٣١
- دليل جواز إخراج صدقة الفطر قبل العيد ٣٣٣
- باب إذا قال المؤكل للتوكيل: اعط فلاناً شيئاً يحمل على المتعارف ٣٣٣
- إذا وكله بشراء شاة بدينار فاشترى به شاتين ٣٣٤
- باب التوكيل بالجعل المسمى ٣٣٥
- باب إذا وكل المسلم حربياً في دار الحرب أو في دار الإسلام جاز ٣٣٧
- باب التوكيل بالاسقراض ٣٤٠
- باب جواز التوكيل بالعبادات المالية مطلقاً إلخ ٣٤٢
- باب جواز تعليق الوكالة ٣٤٤
- تحقيق فتح الله على المسلمين بمؤتة ٣٤٥

- باب جواز توكيل المسلم الذمى ببيع الخمر ٣٤٦
- باب إذا تصرف المؤكل بنفسه فيما وكل به بطلت الوكالة علم به الوكيل
- أولم يعلم ٣٤٨
- وكيل السلطان على بيت المال ونحوه لا ينزل بموته ٣٤٩
- كتاب الدعوى ٣٥٠
- باب البينة على المدعى واليمين على من أنكر ولا يرد اليمين على المدعى ٣٥٠
- شهادة ابن القيم على أن ابن حزم لم يكن فقيها ٣٥٧
- التنبه على سهو ابن القيم ٣٥٧
- رد القضاء بشاهد ويمين ٣٥٨
- الرد على ابن القيم فى قوله: إن البينة لا تختص بالشاهدين ٣٥٨
- الرد على الحافظ ابن حجر فى جعله قوله: شاهدك أو يمينه عاما للشاهد الواحد
- مع اليمين ٣٥٩
- حديث القضاء بالشاهد واليمين ليس متلقى بالقبول بل أنكره جماعة من المحدثين . ٣٦١
- علل ابن معين حديث ابن عباس الذى أخرجه مسلم وقال: ليس بمحفوظ ٣٦٢
- لم يذهب البخارى إلى حديث القضاء بشاهد ويمين ٣٦٢
- علل أبو حاتم حديث أبى هريرة فى القضاء بشاهد ويمين ٣٦٢
- موافقة أبى حاتم للحنفية فى رد خبر الواحد فيما تعم به البلوى ٣٦٣
- الجواب عن ما توهم بعضهم أن أبا حاتم صحح حديث أبى هريرة وزيد بن ثابت . ٣٦٣
- تفصيل الكلام فى حديث ابن عباس الذى أخرجه مسلم فى صحيحه ٣٦٤
- حكم من لم يوصف بالتدليس إذا روى عن لقيه أو عن عاصره من
- غير تصريح بالسماع ٣٦٥
- تفصيل الكلام فى حديث أبى هريرة ٣٦٦
- الكلام فى حديث وجد فى كتاب سعد ٣٦٧
- الجواب عن أحاديث القضاء بالشاهد واليمين بعد تسليم صحتها ٣٦٨
- يجوز القضاء فى بعض أحكام الأمان بشاهد واحد ٣٦٨
- حديث القضاء باليمين والشاهد محمول على ما لم يكن فيه إبطال حق خاص

- لرجل معين أن على أنه جعله سببا للصلح دون القضاء بالدعوى ٣٦٩
- الجواب عن حديث عمر بن شعيب في هذا الباب وفيه حكاية عن القول ٣٧١
- الرد على الموفق بن قدامة في تشنيعة على الإمام محمد بن الحسن ٣٧٣
- احتجاج ابن شبرمة على أبي الزناد بالآية الكريمة وتقرير الاستدلال بها ٣٧٨
- الجواب عن إيراد الحافظ في الفتح على حجة ابن شبرمة ٣٧٩
- تحقيق معنى الزيادة على الكتاب ٣٨٠
- الجواب عن إيراد الحافظ على الحنفية أنهم زادوا على النص في مسائل كثيرة ٣٨٠
- الجواب عن دعوى الحافظ الشهرة في حديث القضاء باليمين والشاهد ٣٨٢
- الكلام على حديث حابر في هذا الباب ٣٨٢
- الجواب عن قول الحافظ أن في الباب عن نحو من عشرين من الصحابة ٣٨٣
- الجواب عن قول الحافظ أن دعوى نسخة مردودة ٣٨٥
- الجواب عن قول الإمام الشافعي رحمه الله أن القضاء بشاهد ويمين لا يخالف نص القرآن ٣٨٥
- الجواب عن قول الحافظ أن الحنفية لا يقولون بالمفهوم فضلا عن مفهوم العدد ٣٨٦
- الجواب عن قول الإمام الشافعي في "الأم" ٣٨٧
- الرد على الموفق وابن القيم في قولهما: إن الآية واردة في التحمل دون الأداء ٣٨٧
- الرد على ابن حزم في قوله: إن الحنفية يحتجون بالمرسل والضعيف فكيف لم يحتجوا به ههنا ٣٨٩
- باب القضاء بالنكول وأنه كالإقرار ٣٩٥
- صحيفة عمرو بن شعيب ٣٩٦
- تقبل البينة لو أقامها المدعى بعد يمين المدعى عليه وإذا نكل المدعى عليه عن اليمين وقضى عليه بالنكول لا تسمع يمينه بعده ٤٠٠
- بيان أن المدعى عليه لا يستحلف إلا بعد طلب المدعى ٤٠٣
- دليل عرض اليمين على الناكول ثلاثا ٤٠٣
- الجواب عن الحجة العقلية للشافعي في رد اليمين على المدعى بعد نكول المدعى عليه ٤٠٤

- ٤٠٥ بينة الخارج أولى من بينة ذى اليد
- ٤٠٦ باب كيفية الاستخلاف
- ٤٠٦ وافق البخارى الحنفية فى مسألة الاستخلاف
- ٤٠٨ الرد على بعض الأجاب فى قوله: إن كلام الحنفية غير منقح فى الباب
- ٤١٢ الجواب عن قول ابن حزم أن أبا حنيفة زاد فى أسماء الله: الطالب الغالب
- الرد على ابن حزم فى قوله: إن تحليف النصرانى بالله الذى أنزل الإنجيل على عيسى جهل محض فإنهم لا يقرون بكونه منزلا من الله على عيسى
- ٤١٣ باب افتداء اليمين
- ٤٢٢ باب اختلاف المتبايعين
- ٤٢٥ باب تعارض الدعويين فيما هو فى يد أحدهما
- ٤٣٨ الجواب عن حجة البيهقى لمذهبه
- ٤٣٩ باب المتداعين يتنازعان فيما هو فى يد أحدهما وكل يدعي النتاج فى ملكه أو سببا لا يتكرر مثل النتاج
- ٤٤١ باب المتداعين يتنازعان شيئا فى أيديهما أو فى يد غيرهما ويقيم كل واحد منهما بينة أو لم يكن لهما بينة قضى به بين كل واحد منهما نصفين
- ٤٤٥ الطحاوى لا يقول بنسخ القرعة مطلقا بل بنسخ القضاء بها فى إثبات الحق أو إبطاله
- ٤٥٣ حجة الطحاوى فى نسخ القضاء بالقرعة
- ٤٥٤ الجواب عن حجة مالك فى الباب
- ٤٥٦ اعتراف الخصم بكون القضاء بالشاهد واليمين زيادة على الكتاب والسنة المشهورة
- ٤٥٧ باب اعتبار القيافة وعدمه فى النسب
- ٤٥٩ خطأ الناسخ فى معانى الآثار
- ٤٦٠ خطأ الشوكانى فى النقل
- ٤٦٥ خطأ ابن القيم فى النقل
- ٤٦٥ الرد على بعض الأجاب والشوكانى
- ٤٦٦ باب ولد المغرور حر بالقيمة
- ٤٧٠

- ٤٧٥ باب لا يثبت نسب الحميل إلا ببينة
- باب اختلاف الزوجين في متاع البيت عند الفرقة أو اختلاف ورثتهما بعد موتتهما أو موت أحدهما ٤٧٩
- ٤٨٢ باب الظفر بجنس حقه عند غيره وهو يمنعه ولا بينة له
- ٤٨٣ مسألة الظفر
- ٤٨٦ كتاب الإقرار
- ٤٨٦ باب صحة الإقرار وعدم صحة الرجوع عنه في غير الحدود
- ٤٨٨ باب إقرار المريض بالدين للوارث
- ٤٩٠ الجواب عن تشنيع البخارى على بعض الناس
- ٤٩٥ الجواب عن إيراد صاحب نتائج الأفكار
- ٤٩٦ الجواب عما يرد على قول الحنفية بتقديم قول الصحابي على القياس
- ٤٩٦ باب إقرار الوارث لوارث
- ٤٩٧ الجواب عن استدلال من استدل بقصة وليدة زمعة على مسألة استلحاق الأخ
- ٤٩٨ إذا مات الرجل عن أم ولده فولدت بعده لزمه إلا أن ينفيه الوارث
- عذر معاوية رضى الله عنه فى استلحاقه زيادا ثم رجوعه من قضائه إلى قضاء رسول الله ﷺ ٥٠٠
- ٥٠١ فروع من الإقرار مجمع عليها
- ٥٠٣ نظير مسألة شرعية تزوجت غريبا فيلحقه ولدها عند الحنابلة وغيرهم